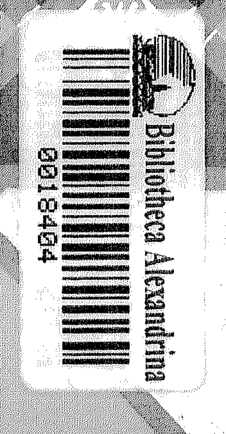
أكاديمية العلوم القومية في جمهورية أرمينيا
معهد الإستشراق

المستشرق الدكتور
الكساندر خاتشاتريان

أهل الفتوة والفتيان في المجتمع الإسلامي

تقديم
الدكتور صالح زهر الدين



المركز العربي للأبحاث والتوثيق

أهل الفتوة والفتيان
في المجتمع الإسلامي

الطبعة الأولى
١٩٩٨

بيروت ـ شارع مار الياس ـ تجاه ثكنة الحلو ـ بناية صالح
هاتف: ٣٠٥١٥٨ ص.ب.: ٥٠٦٨/ ١٤

أكاديمية العلوم القومية في جمهورية أرمينيا
معهد الاستشراق

المستشرق الدكتور
ألكساندر خاتشاتريان

أهل الفتوّة والفتيان في المجتمع الإسلامي

تقديم :
الدكتور صالح زهر الدين

تنويه وشكر

بكل تقدير واحترام، أرفع أسمى عبارات الشكر والتنويه للجنة المركزية لحزب الهنشاك الاشتراكي الديموقراطي، وللسيد ملكون مهران سفريان ـ مختار منطقة المدوّر في بيروت ـ لمساهمتهما في طباعة هذا الكتاب، وتشجيع الدراسات والأبحاث التي تخدم الإنسانية جمعاء، من خلال العلم والمعرفة.

ـ المؤلِّف ـ

تقديم

بقلم:
الدكتور صالح زهر الدين

ليس من السهل أن يبادر باحث أو مؤرِّخ إلى الغوص في موضوع «خارج عن المألوف» البيئي أو الطبيعي أو الطائفي أو الديني أو ما شابه؛ وبمعنى أدقّ، خارج عن نطاق بشريّته الجغرافية وجغرافيته البشرية التي وُجد فيها، مقتحماً الميدان الذي لم يُقتحم من قبل، بغية تحقيق «فتحٍ معرفيٍّ» لم يسبقه إلى مثيله أحد.

هكذا كان حال المستشرق الدكتور ألكساندر خاتشاتريان، أستاذ الدراسات الشرقية في معهد الاستشراق في أكاديمية العلوم القومية في أرمينيا، وفي جامعة يريڤان الحكومية؛ والباحث الأكاديمي المتخصِّص في تاريخ البلدان العربية في العصر الوسيط، كما في النقوش والزخرفة العربية ـ الإسلامية.

هذا، ويعتبر البحث الجديد الذي عالجه الدكتور ألكساندر خاتشاتريان بعنوان «أهل الفتوّة والفتيان في المجتمع الإسلامي»، من الأبحاث الجديرة بالاهتمام والدراسة... إنه بحث شيِّق، ذو طابع معرفي، يحمل من الجدّة بقدر ما يحمل من العلم والموضوعية.. زاخر بالمعلومات التي يعتبرها أيّ باحث عنها، بمثابة الكنز الذي لا يقدَّر بثمن.

وإذا كان البعض يعتبر أن أهل الفتوّة والفتيان كانوا «مغامرين»، إلاَّ أن البحث في مغامرة المغامرين، هو بحدِّ ذاته مغامرة... والمغامرة بطبيعتها، تكمن فيها المخاطرة. فكيف الحال إذا كانت هذه المخاطرة من طراز «حركة الفتوّة والفتيان» التي عرفها المجتمع الإسلامي، واشتهرت في بعض عهوده إلى الحدّ الذي لم تصل إليه أيّة حركة أخرى بهذه الفعالية، وهذه القوّة، وهذا النفوذ والتسلُّط... أليس في دراستها بعمق وعلمية، ما يستحق الاهتمام؟ باعتقادنا نعم!!

والواقع، أنه كما تحصل الهزّات في الأرض، فكذلك المغامرون هم بمثابة «الهزّات» في التاريخ... تارة يهزُّون الكون، وتارة لا يكونون أكثر من عاصفة في فنجان ـ كما يقول د. شاكر مصطفى ـ. لكنَّهم في النهاية يبقون في إطار «المغامرين»... لأن المغامرة بطبيعتها هي «أداء دور» والقيام به؛ وقيام المغامرين بهذا الدور لا يخرج عن إطار المغامرة، ولو كان البعض منهم كالشهب المحترقة، يتألَّقون لحظات ثم ينطفئون في

الفضاء العميق... ولكن، رغم ذلك، يبقى لكل مغامرة ظروفها وأسبابها وأهميتها ونتائجها ودروسها التي تميِّزها عن الأخرى، باعتبار أن المغامرات ليست كلها واحدة في التاريخ، ولا يمكن أن تكون...

إنها مخاطرة في الوقت نفسه، لأن المخاطرة لم تخرج عن كونها واقعاً مجتمعياً إنسانياً... ولو لم تكن كذلك، لما وجد القرآن الكريم حاجة للتحذير منها بالقول: ﴿ولا تلقوا بأيديكم في التهلكة﴾!! أليس ركوب المخاطر عريق الجذور في الإنسان، وفي التاريخ أيضاً؟ وإذا كان بعض الناس يوضع على طريق المغامرة بالرغم عنه، فبعضهم لا يعيش بدونها... إذ أن المغامرة تعلِّم الإنسان الكثير وما يزال يتعلَّم... أليست «حركة الفتوّة والفتيان في المجتمع الإسلامي» دليلاً حيّاً على ذلك؟ أَلَمْ يكن بعض قادة الفتوّة والفتيان من هذا الطراز «المغامر والمخاطر»؟ أَلَمْ يكن «قسّام التراب» سيِّد دمشق الذي لقَّب نفسه بـ «ملك الرجال» النموذج الأكثر وضوحاً لهذه المسألة، باعتباره من طينة «فقراء الفقراء» وشرب كأس الحرمان حتى الثمالة منذ طفولته حتى ريعان شبابه؟

وبما أن الكثيرين جداً من الناس، وكذلك من المؤرِّخين والباحثين، يجهلون ـ حتى ـ اسم «قسّام التراب»، فيجدر بنا تعريفهم به، لتتوضَّح الصورة.

إنه اسم موغل في القِدَم (كما يقول د. شاكر مصطفى في كتابه: «المنسيُّون في التاريخ»). مضى عليه أكثر من ألف سنة حتى الآن، ومثلها أضعافها من النسيان.

في تلك الأيام، كانت دمشق تابعة للخليفة العباسي في بغداد، ولكن الخلافة الفاطمية في القاهرة أخذتها منها سنة ٣٥٨ هـ. ولكن... لا دمشق ولا سائر مدن الشام كانت هادئة الحال، أو آمنة الأسوار، أو مطمئنة إلى الغد، لا تحت الحكم العبَّاسي ولا تحت الحكم الفاطمي... كانت كلها متروكة لمصائرها... فتحوَّل أهل المدن جنوداً، نبتت لهم أظافر وأنياب، لا للوقوف على الأسوار فقط، ولكن لضبط الأسواق، وأمن السابلة، ومعونة التجار، وحرمة الأخلاق...

ورأى تاريخ المنطقة ظاهرة عجباً: رأى ظهور ما نسمِّيه اليوم بتنظيمات الفتوّة. هم سمُّوها: الأحداث أي الشباب. قامت منظمات الأحداث في القدس. في عسقلان. في دمشق. في حلب. في طبرية. في الموصل. في المعرّة. في حمص. في عكا... في كل مكان. الفراغ السياسي، المحن الساحقة، الفواجع العسكرية أنبتت تلك المنظمات من قلب الشعب، وسلَّحتها بأنواع الأسلحة. بل وفرضت لها الضرائب والأرزاق على الأسواق، على الجماعات، وعلى الموسرين...

وإذا كان أفراد هذه المنظمات متطوعين من الطبقات المعدمة، فلم يكن غريباً أن يكون زعماؤهم والقوّاد من تلك الطبقات! . .

على هذا الشكل برز في دمشق اعتباراً من سنة ٣٥٨ هـ. عدد من الزعامات الشعبية، الغريبة كل الغربة عن الجو السياسي السائد. ظهر أمثال ابن عصودا، وابن المارود، والدهيقين، وأقواهم قسَّام التراب. أصله فلاَّح عربي من إحدى قرى دمشق وتدعى «تلفيتا». وحين قدم المدينة عمل في جمع القمامة، وفي بيع التراب. تطوَّع مع الأحداث. . . وبسرعة صار من زعمائهم. ثم صار قائدهم سنة ٣٦٧ هـ. وتسلَّم البلد! . . فلمَّا أرسل الخليفة الفاطمي الولاة إلى دمشق، واحداً بعد الآخر، لم يستطيعوا العمل معه شيئاً. سبع سنوات ظلَّ حاكماً بأمره. وجاء خلال ذلك ثلاثة عشر والياً. فبعض طرد. وبعض خنع. وبعض قتل. وقسَّام التراب هو الآمر الناهي. . . جيشه من الأحداث كان من فتيان المدينة والغوطة. وقد جعل له الأرزاق. ونظَّم الجباية في الأسواق، والخفارات في الغوطة كما يحب. وفي الأخبار أنه «صنع لنفسه ولأصحابه أعلاماً»، وطوارق عليها صورة القحف (أو المجرفة) وهي أداة عمله الأول. جعلها شعاراً له. . على السلاح والأعلام. . ولم يتخذ لقب الأمير أو الوالي أو الوزير، ولم تعجبه ألقاب الدولة المعروفة، فاتخذ اللقب المبتكر الذي لم يتخذه قبله ـ ولا بعده ـ أحد، لقب «ملك الرجال». وقد امتدحه الشعراء بقصائدهم، وكان منهم أشهر شعراء الشام بعد المتنبِّي، في تلك الفترة، وهو عبد المحسن الصوري، فامتدحه أيضاً بقصيدة ميمية! . . .

غلطة «قسَّام التراب» إنما كانت ناجمة من موقعه الجغرافي بين الخلافتين المتناحرتين العباسية والفاطمية. حصاة بين حجري رحى. وأراد أن يلعب على الحبل بين الطرفين لعبة الموت. . . وإذا كان يتقن البهلوانية المحلية فيبدو أنه لم يكن يتقن البهلوانية الدولية. . . وكانت الخلافة الفاطمية هي الأقوى جنداً وذهباً. . فانتهزت الفرصة بعد احتمال سبع سنوات، وحاصرته الحصار الاقتصادي وظهرت الشدّة في الشام. . .

انقطعت الميرة عن دمشق، وغلت الأسعار، وجاع الناس أبشع المجاعة. فأرسلت على دمشق جيشاً لم ترسل من قبل أقوى منه. وضرب الحصار العسكري عند الأسوار. . . وأحرقت أرباض المدينة وضواحيها. . . ولم يستطع جيش قسَّام أن يقف للقتال أكثر من ثمانية أيام. . . تخلَّى عنه أولاً المتموّلون والطبقات الموسرة. ثم انفضَّ عنه أنصاره بعد القتال الدامي. . .

وحين تألَّف وفد من وجوه البلد لطلب الصلح، وقبل القائد الفاطمي الصلح، فتَّش

الناس عن قسّام فلم يجدوا له أثراً. . .

اختفى «ملك الرجال»، ونهبت داره وأمواله. ونودي في البلد بجائزة خمسين ألف درهم لمن يدلّ عليه، وعشرين ألف درهم لمن يدلّ على أولاده. . . ولكن أحداً لم يفز بالجائزتين. . .

وبعد أسبوع من استسلام المدينة، دخل على القائد الفاطمي رجل قال إنه رسول قسّام، يطلب الأمان له من الموت. فلمّا وعده القائد بالأمان قال: أنا قسّام.

وسيق بالقيود إلى مصر. . . ويُقال إنه عفا عنه هناك. ويُقال إنه مات. . . ويُقال ويُقال. . . ولكن منذ عضّته القيود انتهى. دخل حرم النسيان. ولم يعد يعرف عنه أحد أي خبر. . . حتى قصّته التي تحوّلت في الذاكرة الشعبية أسطورة مثيرة، ما لبثت أن محتها الأيام. . .

إن حركة قسّام التراب هذه تمثّل نموذجاً صارخاً عن حركة الفتوّة والفتيان في المجتمع الإسلامي حيث تعدّدت الآراء إزاءها، فمنهم من أنصفها، ومنهم من رماها بمختلف التهم، وألصق بها ما لم يلصق بعصابات قطّاع الطرق واللصوص الذين لا يقيمون وزناً للقيم، ولا يحترمون المبادىء والأخلاق. ولعلَّ بعض المستشرقين الغربيين (ومن بينهم اليهود طبعاً) حكم عليها من منطلق عدائي للإسلام وللمسلمين، لذلك كان هذا الحكم بعيداً عن الحقيقة وبعيداً عن العلم. كما عاداها البعض الآخر، وناصرها آخرون، إلاّ أن قليلين جداً هم الذين عالجوا هذه الظاهرة علمياً وأكاديمياً وموضوعياً. وليس الدكتور ألكساندر خاتشاتريان إلاّ أحد هؤلاء القلّة. . بل أحد الذين احتلَّ بينهم مرتبة تصل إلى حدّ «الامتياز» في هذا الموضوع، انطلاقاً من العوامل التالية:

أولاً: إنه أحد المستشرقين الأرمن القلائل الذين تطرّقوا إلى هذا الموضوع، لكنه يبقى سبّاقاً بينهم في معالجته باللغة العربية.

ثانياً: إنه أحد المستشرقين الأوائل في العالم الذي اعتمد في مكتبة البحث على مصادر ومراجع أرمنية وإنكليزية وفرنسية وعربية وفارسية وألمانية وروسية. . .

ثالثاً: إنه باحث غير عربي وغير إسلاميٍ، تفرّد ـ عربياً وإسلامياً ـ باقتحام ميدان لم يسبقه إليه ـ بهذه الاستقلالية والمرجعية الأكاديمية الدقيقة ـ أي باحث عربي أو إسلامي من قبل.

رابعاً: إن أهمية هذا البحث تنطلق من كونه إسلاميّ الجوهر والمضمون والمادة، شمل

امبراطوريات وعهود خلافة متعدِّدة، قام به مستشرق وأستاذ أكاديمي في معهد وجامعة لا تربطهما بالعرب والمسلمين صلة نسب أو قومية أو رحم، بل صداقة تاريخية، وعلاقة إنسانية بين العرب والأرمن، تجلَّت إثر المجازر الإبادية التي ارتكبها قادة «جمعية الاتحاد والترقِّي» (الدونمية الماسونية اليهودية) ضد الأرمن، ذهب ضحيتها أكثر من مليون ونصف مليون أرمني بدءاً من سنة ١٩١٥.

خامساً: إن معالجة هذا البحث وطباعته باللغة العربية، يمثِّل تكريساً للصداقة التاريخية بين العرب والأرمن، ويساهم مساهمة كبرى في تعميق أواصر الصداقة المستقبلية وتمتين روابطها.

سادساً: إننا لا ندَّعي أن الدكتور خاتشاتريان قد أحاط بالموضوع من جميع جوانبه، أو أنه أوفاه حقه بالكامل، لكنه وضع مدماكاً أساسياً متيناً في هذا البناء العلمي المعرفي، ممَّا يشجِّع الباحثين العرب على ضرورة استكماله، والاستفاضة في بعض جوانبه، وزواياه، ونقاطه الأخرى، التي يراها البعض أنها لم تعط حقها من البحث والدراسة، وتستلزم بالتالي التعمُّق فيها، والشمولية اللازمة، خدمة للعلم وتعميماً للفائدة.

والجدير بالذكر، أن هذا البحث الذي هو بين أيدينا اليوم، ليس البحث الأول في الموضوع العربي والإسلامي الذي عالجه الدكتور ألكساندر خاتشاتريان ـ ولن يكون الأخير ـ حيث سبقه موضوع أطروحته للدكتوراه الذي طبع باللغة الروسية، وتُرجم إلى اللغة العربية أيضاً، طُبع ونُشر في دمشق بعنوان «ديوان النقوش العربية في أرمينيا» (الجزء الأول)، فضلاً عن غيره من الدراسات والأبحاث التي تناولت جوانب معيَّنة من حياة العرب والمسلمين، وشارك في ندوات ومحاضرات ومؤتمرات عدة في الأردن ولبنان وسوريا وإيران وغيرها، مساهماً في إنارة زوايا عديدة من هذا التاريخ الزاخر بالوقائع والأحداث والمآثر.

وإذا كان ضرورياً أن نسلِّط الضوء على «حركة الفتوّة والفتيان في المجتمع الإسلامي»، فإننا لن نجد ضوءاً أكثر نقاءً وسطوعاً من الضوء الذي استخدمه الدكتور ألكساندر خاتشاتريان لإنارة الطريق أمام القارىء والمثقف والباحث الأكاديمي والمؤرِّخ والمتخصِّص، ولكل راغب في المعرفة وتعميقها لديه، وذلك في موضوع صرف له من نور عينيه وجهده ووقته وصحته، ما لم نستطع نحن صرفه في هذا المجال، أو بالأحرى، ما نعجز عن صرفه في جانب من جوانبه الكثيرة والمتشعبة...

لذلك، آثرنا أن نترك لكل راغب في ولوج هذا الباب، حريَّة الدخول إليه، بالطريقة التي يراها مناسبة، وفي الوقت المناسب أيضاً، حتى لا نلزمه بزاوية محدَّدة، أو بطريق أو اتجاه، يراه صعباً إجباره على مسلكه والتطلُّع إليه؛ ذلك لقناعتنا أن «الكنز العلمي» و«بنك المعارف والمعلومات» يقع في منطقة، يستحيل الوصول إليها عبر طريق واحد، بل عبر كثير من المسالك والطرق والمفارق، فضلاً عن وفرة الحفر والعوائق والأشواك التي تعترضها... إلاَّ أنها في النتيجة تبقى هدفاً مقصوداً ومنشوداً، لكل ذي إرادة ورغبة مصمّمة على تذليل كل الصعوبات، للوصول إلى الهدف والمبتغى...

وخلاصة القول، أن موضوع «حركة الفتوّة والفتيان في المجتمع الإسلامي» هو بمثابة «الكنز» الذي رصده الدكتور ألكساندر خاتشاتريان لأبناء مجتمعنا العربي والإسلامي، لذلك فإنه يستحق كل تقدير وعناء وجهد واهتمام لاقتنائه، والاستفادة منه كرصيد ورأسمال قابل «للفائدة» (العلمية والثقافية والإنسانية)، بعيداً عن قاعدة «الربا» اليهودية وأسلوبها...

فلنستفد منه ولنُفِدْ، علَّنا نستطيع أن نعطي هذا الباحث الأكاديمي، والمستشرق الموضوعي، بعضاً من حقِّه علينا، أو أن نفيه جزءاً من هذا الحق الشرعي والمكتسب... خصوصاً أننا ننتمي إلى شعب أصيل في وفائه، ووفيّ في أصالته وعريق...

و... اللَّهمَّ أشهد أنني بلَّغت...

تصدير

في أوائل الثمانينات بدأتُ بدراسة الحركات الاجتماعية في الإسلام وخاصة نشاط أهل الفتوّة أو الفتيان الذين لعبوا دوراً هاماً في المجتمع الإسلامي وله تاريخ طويل ليس من السهل سرده. وقد حفزني إلى دراسة هذا الموضوع مصطلح «أخي» الذي اصطدمت به خلال قراءة وشرح «شاهد قبر» بثلاث لغات (العربية والفارسية والأرمنية) بتاريخ ٧٥٢ هـ/ ١٣٥١ م. في بلدة بلجيس (منطقة فايوتس دزور في جمهورية أرمينيا). وبدا لي من أول وهلة أن المصطلح «أخي» ذو صلة بالكلمة العربية «أخ» (في صيغة المتكلّم)، ولكن بعد التدقيق في نص «شاهد القبر» ومحاولة تفسير معنى المصطلح الذي كان يسبق اسم صاحب القبر «توكل» اتضح بأن المصطلح «أخي» ليس له علاقة بالكلمة العربية «أخ» وأن هذا التطابق وقع بطريق الصدفة. وتبيَّن بأن كلمة «أخي» تنحدر من أصل «أقي» الموجودة في اللغات التركية القديمة (الأويغورية والتركية الوسطى والتركية الرومية) وتعني: «أيها الجواد، أيها النبيل، أيها البطل» (لقب في صيغة الخطاب). وقد انتقلت الكلمة من المعنى العام إلى المعنى الخاص لتدل على «صاحب الفتوّة» وانتماء حامل اللقب إلى هيئة الفتوّة = «الأخي». وقد انتشرت جماعات الأخية في القرن الثالث عشر والرابع عشر في جميع أرجاء الشرق الأوسط وخاصة في الأناضول والقوقاس والمنطقة الشمالية ـ الغربية من إيران[١].

وهكذا استلفت موضوع «الأخي» اهتمامي وبدأتُ بدراسة نشأتهم ونشاطهم الاجتماعي المشهود والذي ذكرنا بنشاط العيارين في بغداد و«الأحداث» في الشام. ولا بدّ من الإشارة بأن موضوع «الأخي» وهيئات الفتوّة وتنظيمات الفتيان كان قد اجتذب اهتمام الباحثين الأوروبيين منذ زمن بعيد، وكذلك الباحثين العرب أيضاً، ولكن نظريات ومواقف علماء الاجتماع العرب والأوروبيين في هذا الموضوع يختلف تماماً وسوف نتطرّق إلى ذلك لاحقاً.

وأمام هذه الحال جرأنا على النهوض بهذا العبء الكبير انطلاقاً من أهمية الموضوع الاجتماعية والعلمية والذي يفتقر إلى دراسة شاملة تتناول بحث وتحليل معطيات المصادر

---

(١) للمزيد من التناصيل عن ذلك انظر: ف. تشينر «أخي» ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلّد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤٥٥ ـ ٤٦٠.

وروايات المؤرِّخين وأصحاب المصنفات التاريخية والتي غالباً ما كانت تشوِّه نشاط أهل الفتوّة من الطبقات السفلى انطلاقاً من مواقفهم الطبقية ورؤيتهم للمسائل الدنيوية، واستهدفنا إبراز الدور الذي لعبه أهل الفتوّة في الحركات الاجتماعية في الإسلام، والخطوط الكبرى للبقعة التي انبسطت فيها حركتهم ونشاطهم ومظاهر ايديولوجيتهم، والالتباسات التي تعرَّضت لها قيم الفتوّة والعلاقات التي قامت بين الفتيان والفئات الاجتماعية الأخرى، والأوجه المختلفة التي اكتسبتها الفتوّة: الأرستقراطية والشعبية والصوفية.

ونحن لا نزعم أننا تغلَّبنا على كل المشاكل التي واجهتنا وغطينا جوانب مختلفة من موضوع أهل الفتوّة، بل حاولنا استقصاء جميع الأخبار والروايات التاريخية في المصادر العربية والفارسية والتركية والأرمنية والجورجية عن هيئات الفتيان وأهل الفتوّة وتحليلها، وإلقاء الضوء على حركة الفتيان وتصوراتهم ونظرياتهم عن العدالة الاجتماعية والمساواة والواجب الأخلاقي والثراء والوفاء بالعهد والكمال ومميزات سلوكهم الاجتماعي والمبادىء الإنسانية العامة، التي تمسَّك بها الفتيان في نشاطهم. والمسألة الرئيسية التي رغبنا في فحصها يمكن أن تطرح كما يلي: ماذا فعل أهل الفتوّة في ظروف البلبلة السياسية والفوضى والتدخل الأجنبي؟ هل تمسَّكوا بمبادئهم الأخلاقية العامة وميثاق شرفهم ودافعوا عن حقوق الفئات المعدومة وقاوموا استبداد ومظالم الحكَّام المستبدين، أم توقَّفوا إلى جانب الحكَّام والطبقات المسيطرة وبادروا في مساندة الظالمين والمتغلبين؟ وهناك بكل تأكيد تباينات في أفكار ونشاط الفتيان من منطقة إلى أخرى في الفترة التاريخية المذكورة.

وصعوبة البحث في مسألة البنيان الاجتماعي للفتيان تنحصر أولاً: في المصطلحات الاجتماعية التي تحدِّد الأفكار والتقاليد السائدة بين الفتيان والتي بمرور الزمن يمكن أن تعبِّر عن مفاهيم متقلِّبة، أحياناً غامضة ومتوسعة، وأحياناً ضيِّقة وتقنية.

وثانياً: إن المصنَّفات التاريخية المتأخِّرة التي تنحدر من محيط الفتيان تحمل نزعة ايديولوجية لا تعكس واقع الأمور عند أهل الفتوّة والذهنيات والتقاليد المدنية في العصور الباكرة، بل تعطي صورة مثالية للفتيان القدماء وتعكس النزعة العامة للعصر الإسلامي الوسيط وهي رؤية الماضي بألوان بنفسجية.

ثالثاً: إن الأخبار النادرة والوحيدة عن المظاهر الاجتماعية لحركة أهل الفتوّة في العصر الإسلامي الباكر تأتي في مصنَّفات المؤلِّفين المرتبطين بالمحيط الأرستقراطي أو

الطبقات العليا والذين لا ينسبون للفتيان بواعث ايديولوجية، بل يصفونهم بنوع من الاستياء والازدراء والهلع كقطاع طرق، أو «أهل الشغب»، أهل الشر، «أصحاب الفتن»، على الرغم من أن المؤرِّخين المنتسبين غالباً إلى عداد أغنياء المدن لا يشيرون صراحة إلى أهداف الفتيان وتنظيماتهم وآرائهم حول العديد من المسائل الاجتماعية، إلاَّ أنه يمكن التكهُّن بذلك من روايات معارضيهم الفكريين ومواقفهم من الفئات الاجتماعية الأخرى. ويمكن الافتراض بأن أفكارهم قد لاقت انتشاراً بين بعض الفئات الاجتماعية الشعبية، إذا أخذنا بعين الاعتبار بأن الإسلام دعا إلى العدالة الاجتماعية وندَّد بأصحاب الثروة لانغماسهم بالتجارة التي ألهتهم عن العبادة. والأهم من ذلك فقد انبثقت من الدعوة الإسلامية والنصوص القرآنية والأحاديث تطلُّعات نحو العدالة الاجتماعية والشعور الجماعي القائم على مساواة المؤمنين كافة أمام الله وعلى تضامنهم، ولعل هذا أحد المطالب المثالية. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أولى واجبات الخليفة والإمام، وقامت الحسبة، ضابطة الأسواق والأخلاق تمارس رسمياً سلطتها. وبرز خلال التاريخ الإسلامي العدد الكبير من «المصلحين» الذين باشروا «دفع السوء» و«قضاء المظالم» بأساليب مختلفة. وقد حثَّ القرآن الكريم على الاستقامة والأمانة في المعاملات ومراعاة جميع مبادىء الأخلاق الاجتماعية والفردية وشدَّد على أولئك الذين لا يتقيَّدون بهذا الأمر.

والهدف الذي نرمي إليه إذن هو الكشف عن مقوِّمات روح أهل الفتوّة ومعالجة هذا الموضوع بشكل شامل وإبراز تطوُّر الفتوّة بين الشعوب والأقوام غير العربية والتي اتخذت الإسلام ديناً واندمجت في المجتمع الإسلامي.

ولنا الأمل أن يعكس هذا الكتاب إحدى نواحي دراسة التراث الإسلامي ويكون فيه ما ينفع القارىء العربي من حيث البحث العلمي في التاريخ وإدراك الحقائق ونرجو أن ينال من الرضى والتقدير ويحفِّز الكثير من الباحثين إلى الالتفات إليه.

ألكساندر خاتشاتريان

أول حزيران ١٩٩٧، معهد الاستشراق
التابع لأكاديمية العلوم القومية في أرمينيا

مقدمة

اجتذبت دراسة العلاقات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الوسيط اهتمام الباحثين والمستشرقين منذ مدة طويلة. وعلى الرغم من هذا الاهتمام القديم نحو قضايا العلاقات الاجتماعية وخاصة نحو نشأة التنظيمات الشعبية والفرق الإسلامية ولا سيما هيئات الفتوّة أو تنظيمات الفتيان بكافة أشكالها، إلاَّ أن دراسة هذا الموضوع الهام مازالت بعيدة عن مرحلتها الختامية. فإحدى أسباب قلّة دراسة القضايا الاجتماعية في الحاضرات الإسلامية الوسيطة وخاصة قضايا نشأة تنظيمات «الفتوّة» أو هيئات الفتيان، وايديولوجية هذه التنظيمات وتركيبها الاجتماعي وتطورها السياسي هو افتقار وشحاحة معطيات المراجع والمصادر التاريخية.

لكن تراكم مواد المصادر التاريخية ومعطيات النقوش المثبوتة في السنوات الأخيرة تسمح لنا بإعادة النظر في تكوين هيئات «الفتوّة» وجماعات الفتيان الآنفة الذكر وإلقاء الضوء على نشاطها السياسي، وتركيبها الاجتماعي والديني، ومنطلقاتها الأخلاقية، ومبادئها الايديولوجية، وتطورها التاريخي، وأسباب انحلالها.

يقصد هذا الكتاب إلقاء الضوء على قضية نشاط هيئات الفتيان التي ظهرت تحت أسماء مختلفة، وعبرت غالباً عن مصالح الفئات الشعبية المعدومة في المجتمع الإسلامي، وتمسّكت بمبادىء «الفتوّة» الأخلاقية واتخذت مُثُلها نبراساً لها في نشاطها الاجتماعي والسياسي كميثاق شرف، حيث ضمَّ مجموعة من المعتقدات الدينية والدنيوية والذي أصبح أساساً لايديولوجيتها.

كانت هيئات الفتيان تشبه «الأصناف الاجتماعية»، أحياناً منغلقة عن الأوساط الاجتماعية، وأحياناً ذات حدود مرجرجة وغير واضحة. وعلاوة على ذلك فإن تاريخ ظهورها، لا يستطيع أن نثبته بدقة، [ولكنها أصبحت عاملاً هاماً في الحياة السياسية حيث اختلفت آراء رواة الأخبار والمؤرِّخين عن نشاطهم واقتناعاتهم وأهدافهم].

يظن بعض الباحثين والأخصائيين بالعلاقات الاجتماعية في مدن المشرق الإسلامي بأن المجتمع الإسلامي افتقر إلى تنظيمات شعبية أو بالأحرى إلى منظمات مدنية ذات نشاط سياسي فعَّال. وكانت الفئات الشعبية المدنية جمهوراً غير منتظم وغير متبلور سياسياً. ومن أبرز الآراء في هذا المجال رأي الباحث «لابيدوس» الذي يعتقد بأن تجمعات المدنيين دينية كانت أم حرفية لم يكن لها قوة قادرة للتأثير على سياق الحياة

الاجتماعية والسيطرة على مجرى الأمور حيثما لم يكن لديها لا وسائل ولا قوة مسلّحة[1]. لكن دراسة أخبار الرواة والمؤرِّخين وإشارات النقوش الكتابية تبرز انتشار بعض التنظيمات الشعبية المدنية ذات النشاط السياسي الفعَّال في المدن الإسلامية. وقد اكتسبت هذه التنظيمات في العصور الوسطى وجوهاً مختلفة ولكنَّها ظلَّت مرتبطة فيما بينها بميثاق شرف أو نظام أخلاقي يحمل اسم «الفتوّة».

ومهما اختلفت تسميات هذه التنظيمات الشعبية فإن قيامها كان جواباً على الفراغ السياسي الذي حدث في مدن المشرق الإسلامي، مما دفع أعضاءها لإنشاء هيئات «الفتوّة» لأغراض الدفاع وحفظ الأمن وخاصة في أوقات البلبلة السياسية والفوضى وتدخل العنصر الأجنبي، وازداد نشاطها في ظروف تدهور الوضع السياسي، وتبدُّل الحكَّام السريع، وضعف السلطة المحلية. وأصبحت عاملاً هاماً في الحياة السياسية ولا سيما أيام الحكم التركي المغولي. ومثلت المعارضة الشعبية الديمقراطية الفعَّالة ضد التدخل الأجنبي وظلم الحكَّام المستبدِّين والسلطة المركزية. وكان أعضاء هذه التنظيمات يدافعون عن مصالح بلدهم ومبادئهم الدنيوية ومصالح الفئات المعدومة والعدالة الاجتماعية. وخلاصة القول فإن هذه التنظيمات الشعبية اعتبرت من أهم عناصر الاستقلال المدني ولعبت دوراً هاماً في حياة المجتمع الإسلامي[2].

---

(١) J.M. Lapidus, Muslim cities and Islamic societies. in: «Middle Eastern Cities». A symposium on ancient islamic and contemporary Middle Eastern Urbanism. Ed by J.M. Lapidus, Berkely- Los Angeles, 1969, p. 50.

(٢) C. Cahen, Mouvements Populaires et autonomism urbain dans l'Asie Musulmane du moyen age, II.- «Arabica», T. VI, fasc. 1, 1959, p. 55,

كلود كاهن، «الأحداث». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلّد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الفصل الأول

أهل «الفتوّة» في العصر الجاهلي

إن جذور القواعد الأخلاقية للفتوّة تتغلغل في الروح الجاهلية ومكنونات الطبع البدوية، عندما تطورت في وعي المجتمع الجاهلي الثقافي والتاريخي صورة المُثُل العليا للفتى العربي، وتجسَّدت في طائفة من الفضائل الحميدة والعناصر الأخلاقية كمزايا فردية تزيِّن الشاب الذي لم يبلغ سن الرشد والكمال خلافاً لمفهوم «المروءة» ـ شمائل الرجل العربي البالغ سن الكمال من الفروسية والرجولة وإلخ[1] ـ.

وقد انعكست في الروايات التاريخية والأساطير والأمثال وخاصة في الشعر العربي مميزات الروح العربية الجاهلية من عصبيّة وحميَّة نهضت بعقلية البدوي تارة إلى الفضيلة، وهبطت به تارة إلى الرذيلة، وانكشفت فيه بواطن الخلق العربي من أعمال البطولة الفردية والفروسية التي كان يبديها زعماء القبائل المتخاصمة بسبب النزاع على الماشية والمراعي والمياه. وكان حب القتال فيهم داءً متأصلاً مزمناً. وأصبح الثأر من أقوى الأنظمة الدينية الاجتماعية في حياة البدو[2].

ويكشف الشعر الجاهلي عن المثل الأعلى لفضيلة العربي التي تعبِّر عنها لفظتا العرض والمروءة. وللمروءة عناصر أخلاقية تتكوَّن منها هي الشجاعة والوفاء والكرم والحلم وإلخ. فالشجاعة تقاس بعدد ما يقوم به البطل من الغزوات ومقدار بلائه في الذبِّ عن قبيلته ونُبْلِهِ في معاملة الأعداء. والوفاء يقاس بولاء الفرد لسيِّد العشيرة وبتفانيه وتضحيته في معاشرة الأنداد والقرناء. ويظهر الكرم في البدوي حين يبدي استعداده لنحر ناقته وتقديمها طعاماً للضيف ولإطعام الفقراء والمساكين. وقد تجسَّدت في شخصية حاتم الطائي المُثل العليا للضيافة البدوية وفي شخصية عنترة بن شدَّاد العبسي الشاعر

---

(١) تاريخ العرب بقلم فيليب حتّي، ادوارد جرجي وجبرائيل جبور، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة، بيروت، ١٩٨٦؛ لاحقاً: فيليب حتّي، تاريخ العرب، ص ١٤٠.

(٢) فيليب حتّي، نفس المصدر، ص ١٣٠. للمزيد من التفاصيل عن إشارات الشعر الجاهلي عن الفتوّة انظر: عمر الدسوقي، الفتوّة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمثل العليا، القاهرة، ١٩٥٩، لاحقاً: الدسوقي، الفتوّة عند العرب، ص ١١ ـ ١٢١.

والفارس المحارب نموذجاً للبطولة والفروسية وشمائل الرجولة عند العرب[١].

وقد أشار المستشرق جولدتسيهير في دراسته أن المروءة عند أهل الجاهلية كانت تقابل الدين في الإسلام، ثم قامت مقام مبدأ معنوي تدور عليه الأخلاق الكريمة من حيث أنها كانت تجمع بين السخاء والوفاء وحفظ الجوار والأخذ بالثأر وإلخ[٢]. وحسب نظرية جولدتسيهير يوجد تباين قاطع بين الأسس الروحية والخلقية لحياة العرب الجاهلية وبين أُسُس الدين الإسلامي المماثلة. رغم أن المستشرق أقام دلائل من أقوال معاصري النبي محمد لإثبات وجهة نظره عن الثغرة الواسعة بين المفاهيم الروحية والخلقية للجاهلية الوثنية والمفاهيم المماثلة في الإسلام[٣]، لكنه لم يستطع برهنة نظريته بشكل مقنع وواضح. علماً أنه لم يرفض المبدأ أو القاعدة المعروفة بالمروءة والتي لعبت دوراً هاماً ليس في العصر الجاهلي فقط، بل حتى في العصر الإسلامي. وماثل الباحث مفهوم «المروءة» العربي (من كلمة مرء = رجل) مع الكلمة اللاتينية Virtus وفسَّرها كفضيلة. وقد رفض الباحث المصري بشر فارس في دراساته نظرية جولدتسيهير عن التباين بين المروءة كفضيلة والدين بمعنى الدين الإسلامي معتمداً على أخبار الشعراء الجاهليين والشعر الإسلامي الباكر وتقليد العلماء المسلمين (السُنَّة)، وأشار بأن المروءة تضمن واجبات خلقية مختلفة الأشكال ومأثورة من حين لآخر في الشعر العربي الباكر. وأضاف الباحث بأن كلمة المروءة لم تستعمل لوصف أفعال أو سلوك الشخص التي هي فعلاً أصلية وفي المقام الأول، ولم تحمل مضموناً معنوياً أو روحياً أياً كان، بل تشير إلى «الشروط المادية للحياة» في الفترة المصادفة للعصر الإسلامي فقط والمروءة لا تعني «الفضيلة» (Virtus) القائمة في العصر الباكر (الوثني والإسلامي الباكر)[٤].

---

(١) لقد تحدَّرت إلينا من عصر البطولة والفروسية أو العصر الجاهلي طائفة كبيرة من الشعر العربي التي جمعت ودوّنت في أيام الإسلام المتأخرة؛ راجع: فيليب حتّي، تاريخ العرب، ص ١٣٤، ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) I. Goldziher, «Muruwwa und Din». - Muhammedanisihe Studien, bd, I, Halle, 1888, S.1-39

(٣) Goldziher, Muruwwa und Din, p. 13 - 14.

(٤) Bichr Fares, L'honneur chez les Arabes avant l'Islam (Thèse), Paris 1932, p. 30·
نفس المؤلف: «Muru'a», Supplement of the Encyclopedia of Islam, (1938) col 157,
بشر فارس، مباحث عربية، القاهرة، ١٩٣٠، ص ٧٢.

وتطرّق المستشرق برافمان في دراساته[1] إلى موضوع «المروءة والدين» أيضاً وأيّد معارضة بشر فارس لنظرية جولدتسهير بعد مراجعة بيوت شعرية من العصر الجاهلي والإسلامي الباكر، وأشار بأن المروءة فعلاً موجودة بمعنى «الشروط أو الأحوال المادية للحياة» (مثلاً: جئتك لتُعينَني على مروءتي) وهي مثل أي مفهوم آخر ذي طبيعة معنوية ـ روحية ومرتبطة من حين لآخر مع أفكار ذات طبيعة مادية معيَّنة. ولكن هذا التقدير حسب رأيه، لا يقلِّل بأية طريقة من أهمية المروءة المعنوية والروحية.

وفي الواقع لا يوجد فرق جلي بين المروءة الجاهلية «كاستحسان أصلي» والمروءة الإسلامية، وترمز العبارة السائدة «لا دين بلا مروءة» إلى الفضائل والأخلاق الرجولية للعصر الجاهلي التي لم تفقد قيمتها، بل أفردت لها مكانة هامة حتى في العصر الإسلامي، واكتسبت مزايا الخلق الديني الطاهرة وغدت إحدى المُثُل الرئيسية العليا للدين الإسلامي[2]. ويعتبر فالتزر وگيب «المروءة» وعياً دنيوياً معيناً لم تخمدها الأخلاقيات الدينية. فالقيم الأخلاقية الوثنية (الجاهلية) لم تنسَ بعد ظهور الإسلام، بل دخلت كعنصر مركَّب في القيم الخلقية الإسلامية التي ظهرت في اكتمالها مزاجاً طريفاً، موفقاً بصفة عامة، لتقاليد العرب في الجاهلية (السُنَّة) وتعاليم القرآن وعناصر غير عربية ترجع في جوهرها إلى أصول فارسية ويونانية دخلت في التكوين الإسلامي العام أو اندمجت فيه[3]. وقد تبدَّت في الأدب العربي ضروب من الأخلاق والأنماط المتعددة المستقاة من مصادر مختلفة على تعاقب العصور من عصر الشعراء الجاهليين وحتى القرن الحادي عشر الميلادي، وتعايشت مدة طويلة على تفاوت في ذلك. ولمّا ظهر الإسلام لم تنقرض بحال قيم السنة القبلية لعرب الجاهلية التي تقوم على المعاملات والعادة. ومنذ أن أصبح الأدب الجاهلي آخر الأمر جزءاً من الآداب العربية الرفيعة لم تنسَ كل النسيان قط القيم الخلقية التي عبَّر عنها: وهي العِرض والحماسة والروح القبلية وإكرام الضيف والصبر والحلم والمروءة. ومن البيِّن أن دعوة النبي محمد قد أحدثت كذلك تغييراً أساسياً في القيم الخلقية التي أصبحت تقوم على ما دعا إليه الدين الجديد وعلى خشية الله والخوف من يوم الحساب، فالشفقة والعدل والرحمة والرأفة والسماحة والحلم

---

(١) M.M. Bravmann, The spiritual Background of Early Islam and the History of its principal concepts, Leiden, 1972, p.p. 1-7.

(٢) Bravmann, the Spiritual Background, p. 1 - 2.

(٣) فالتزر ـ گيب، «الأخلاق» ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلَّد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤٤١.

والإخلاص والأخوّة بين المسلمين ـ المؤمنين من الفضائل الجديدة التي حلَّت محل الأخلاق القبلية، وقد غدت هذه الفضائل أركان مجتمع أخلاقي، أو قل إنها مهَّدت سبيلاً لتكوين المُثُل الأخلاقية العامة للجماعة الإسلامية[1].

إن الخلق الديني لم يشعر بضرورة معارضة المروءة بما أن المُثُل الجاهلية العليا لم تناقض القيم الإسلامية. فالفضائل القديمة لم تستبدل بفضائل جديدة، بل إنها في الواقع تعرَّضت للتحويل[2]. إن فكرة التغيُّر في مفهوم المروءة تسمح باستبعاد معارضة الجاهلية للإسلام، ورغم أن المروءة الجاهلية اختلفت كثيراً عن مروءة القرن التاسع الميلادي، لكنها اندمجت في الأخلاق الإسلامية كعنصر مركَّب ولو بشكل متغيِّر[3].

فالمروءة لم تفقد أبداً مضمونها الحسِّي من الرجولة الجسمانية الذي كان بالغ الأهمية لدى عرب ما قبل الإسلام. وكذلك لم تفقد مدلولها الروحاني، ذلك أن الخلق البدوي كان محكوماً بشعور شرف «عرض»، متعدِّد القواعد يسود فيه مبدأ القود أو الانقياد ـ دم بدم ـ لكن من شأن الأناة والسماحة والشهامة والشجاعة أن تقيم فيه نموذج رجل صبور قوي مالك زمام نفسه[4].

ولمَّا ظهر الإسلام لم تنقرض بحال قيم السُنَّة القبلية لعرب الجاهلية التي قامت على المعاملات والعادة والعرف الدارجة ولم تنسَ القيم التي عبَّر عنها، وحدث تحويل في القيم الأخلاقية فرضه ذلك التسليم بجميع الذات إلى إرادة الله تعالى ويطابق ذلك معنى كلمة إسلام[5].

والعقلية العربية الوثنية كانت مزيجاً من الأنفة وتقديس الشرف القبلي والعشائري والعائلي والوفاء بالوعد وغيرها من الأهواء الإنسانية. جاء الإسلام ونظَّم القيم الجاهلية من الكرم والوفاء بالوعد والصبر والحلم والمروءة وهذَّبها، فتحوَّلت هذه القيم من مزايا فردية إلى مبادىء عامة تطالب بها الأمة. والعرض القبلي لم يبد، دون شك، لكنه مال

---

(١) نفس المرجع، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

(٢) أ. ب. كوديلين، الشعر العربي في القرون الوسطى، موسكو، ١٩٨٣ (باللغة الروسية)، ص ١٤.

(٣) نفس المرجع، ص ١٥.

(٤) لويس غاردية، أهل الإسلام، ترجمة صلاح الدين برمدا، دمشق، ١٩٨١ (لاحقا: غارديه، أهل الإسلام) ص ٣٣ ـ ٣٨.

(٥) غارديه، أهل الإسلام، ص ٣٩؛ فالتزر ـ گيب، «الأخلاق»، ص ٤٤٢.

إلى الاضمحلال ببطء في الاعتزاز الجماعي بالانتساب إلى خير أمَّة أُخرجت للناس «آل عمران»، والعصبية أصبحت تزول أمام إخوة المؤمنين. فإن ضيافة ابن السبيل أصبح واجباً وفرضاً دينياً وأقيمت باسم الله. واعتبر ابن السبيل الذي يلتمس القرى والمثوى «ضيف الله»[١]. وتحوَّلت النجدة إلى دفاع عن الدين وحرمة المبدأ والعقيدة، ولم تعد النعرة القبلية والعصبية الجاهلية هي الحافز للجهاد، ولكن الدفاع عن الحق ونصرة الدين وسيادة المبدأ أصبحت من أولويات القيم الإسلامية وصارت تقوم على ما دعا إليه الدين الجديد وعلى خشية الله والخوف من يوم الحساب[٢].

وإذا كانت المروءة هي خصلة الرجولة عند مكتمل السن، فالفتوة خصلة الشباب بكل ما يميِّزه من السخاء والكرم والشهامة والدفاع والشجاعة والجود وإلخ[٣].

وقد لاحظ الباحثون بأن لفظ «الفتوّة» أعمّ من «المروءة» وشمائل الرجولة والفروسية، رغم أن «المروءة» قد أخذت أحياناً معاني الفتوّة، وفي بعض الأحيان أصبح هذان المصطلحان مترادفين[٤]. والأهم من ذلك أن محتوى هذين المصطلحين خرج من إطار المفهوم اللغوي واتخذ معانٍ اصطلاحية دقيقة في القرون الوسيطة.

وكلمة «الفتوّة» مشتقَّة من «فتى» أي الشاب الحدث. ففي العصر الجاهلي كما ذكرنا عبَّرت هذه الكلمة عن قاعدة أخلاقية شاملة وأصبحت في العصر الإسلامي من أولويات القيم والمبادىء العامة وامتزجت بالمُثُل الأخلاقية الدينية التي تطالب بها الأمّة[٥]. أما في العصور الإسلامية المتأخّرة فقد أخذت «الفتوّة» معانٍ ومفاهيم جديدة، واكتسبت وجوهاً مختلفة. على أن «القاعدة الأخلاقية» أو «ميثاق الشرف» لم يغب عنها قط. وإذ لم تكن المروءة البدوية القديمة ترد إلاَّ نادراً في كتب الأخلاق، فإن حيوية الفتوّة جذبت أذهاناً كثيرة ولعبت دوراً هاماً، وله تاريخ طويل ليس من السهل سرده.

أما «الفتوّة» فقد أخذت في العصر الإسلامي معانٍ جديدة ووجوهاً مختلفة؛ والقيم

---

(١) الدسوقي، الفتوّة عند العرب، ص ١٣٩ ـ ١٤٢؛ غارديه، أهل الإسلام، ص ٣٣ ـ ٣٨.

(٢) فالتزر ـ گيب، «الأخلاق»، ص ٤٤٢.

(٣) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٣.

(٤) الدسوقي، الفتوّة عند العرب، ص ١٧ ـ ١٩، ١٤١ ـ ١٤٢؛ Cohen - Taeschner, «Futuwwa», p. 916.

(٥) الدسوقي، الفتوّة عند العرب، ص ١٧ ـ ١٩، ١٤١ ـ ١٤٢.

التي حملها بعيدة عن أن تكون ملتبسة[١]. وقد تمحور مفهوم «الفتوّة» في الأدب العربي ـ الإسلامي في القرن الثامن وأصبح المثل الأعلى أو مثال الكمال للشاب الذي يحمل مزايا الشهامة والشرف والنبل والسخاء والشجاعة والوفاء بالوعد والسيادة وإكرام الضيف وحماية الضعيف والنساء والسماحة وغير ذلك من الفضائل الحميدة[٢]. ويطلق لفظ الفتوّة أحياناً مركباً للمبالغة كفتى الفتيان، وفتى العشيرة، وفتى العرب، وفتى العسكر، وشيخ الفتيان، وسيِّد الفتيان وإلخ[٣].

ففي العصور الإسلامية اللاحقة وابتداءً من القرن التاسع انخرط في صفوف الفتيان أناس من أوساط اجتماعية مختلفة، وحدثت تغيُّرات جذرية في أفكار الفتيان وفرضهم ووظائفهم الاجتماعية وآرائهم أو نظرتهم الدنيوية. ونتيجة لهذه الظروف الجديدة اكتسبت «الفتوّة» كقاعدة أخلاقية أفكاراً ومعانٍ جديدة لا تدخل في مدلولها البدوي البدائي بل تخرج من إطار القانون الأخلاقي السامي، واندمجت مع المثل التي ألغاها الإسلام قيم أخلاقية مطابقة مع مدارج رقي وتقدم المجتمع الإسلامي في العصر العباسي كشرب الخمر وعقد مجالس اللهو والسكر والغناء وإلخ، وتحوَّل الفتيان إلى طبقة من الناس، أو جماعات وتنظيمات ذات أهداف وآراء وأفكار مختلفة، وأحياناً إلى حركة اجتماعية، ولعبوا دوراً هاماً في حياة المدن الإسلامية. لكن أرباب الفتوّة ما زالوا يسمُّون أنفسهم بالفتيان وسيِّد الفتيان وصاحب الفتوّة وإلخ. أمّا لفظ «الفتوّة» فأصبح يتطابق مع لفظ «الشطارة» و«العيارة» وهما متعلِّقان بمعنى الشجاعة والسخاء، وكذلك عدم التحسُّب للمستقبل والمنازعة الدائمة وإرادة الاستقلال عن الحكم القائم والتماس رفقة معاشه وإلخ[٤].

ليس من قبيل المصادفة أن الأدبيات العلمية تعطي تفاسير مختلفة وأحياناً متضاربة لظاهرة الفتوّة ومدلول لفظها والقيم التي اكتسبتها في العصر الإسلامي. وكانت «الفتوّة» في هذه المرحلة التاريخية قد تحوَّلت إلى حركات ومنظمات اجتماعية مختلفة وخاصة في ظل الحكم التركي ـ المغولي. وقد اجتذبت «الفتوّة» اهتمام العلماء والمستشرقين

---

(١) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٣.

(٢) Cl. Cahen, F. Taeschner, «Futuwwa», in: EI, N.E., vol. 2, Leiden - London, 1965 (Cahen - Taeschner, Futuwwa), p. 961.

الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢١ ـ ١٣٢.

(٣) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوُّف والتشيُّع، بغداد، ١٩٦٤، ص ١٩٠ ـ ١٩٣.

(٤) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٣ ـ ١٧٤، Cahen, Taeschner, «futuwwa», p. 962 - 963.

الذين بدأوا دراسة هذا الموضوع منذ أواسط القرن الماضي وتضاربت آراؤهم في تفسير هذه الظاهرة. وهكذا اعتبرت «الفتوّة» نوعاً من الفروسية انتشرت عند العرب قبل الإسلام (الجاهلية)(١) ورابطات الحرفيين وفقراء المدن السرِّية المغلقة(٢)، وأخويات دينية ـ فروسية(٣)، وجمعيات ماسونية سرِّية للصنَّاع الحرفيين الشبَّان(٤)، واتحادات للعناصر الخارجة عن المجتمع(٥)، ودستور الأصناف أو النقابات الحرفية في آسيا الصغرى(٦)، وحركة «رفض» من قبل الشبيبة العربية ـ الإيرانية(٧) ضد الفساد الاجتماعي، وزمر شبان أعزاب غالباً، نوع من رابطات مستقلة متأسِّسة على التعاون وتقاسم الزاد والتحزُّب، لا تعتمد على نسب عائلي أو قبلي أو حتى عرقي(٨)، ومذهب أو ايديولوجية الحرفيين في الشرق الأدنى(٩)، و«ميثاق شرف» الفتيان والعيارين أو نظام أخلاقي منتشر في العالم الإسلامي(١٠)، وطبقة أرستقراطية من أشراف

---

(١) J.V. Hammer - Purgstal, sur la chevalie arabes, in JA, t. XIII, ser. IV, Paris, 1849, p. 5-15.

(٢) أ. برتلس، التصوُّف والأدب الصوفي، موسكو، ١٩٦٥، ص ٤١، نفس المؤلف: نظامي مؤلفات الشاعر الأدبية، موسكو، ١٩٥٦، ص ٧٤، نظامي وفضولي، موسكو، ١٩٦٢، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٣) ف. غوردليفسكي، من حياة النقابات (الأصناف) في تركيا، المنتخبات، مجلَّد ١، المؤلفات التاريخية، موسكو، ١٩٦٠، ص ٢٨٢.

(٤) J. Rypka, poets and prose writers of the Saljugid and Mongol periods. The Cambridge History of Jran, vol. 5, the Saljug and Mongol periods, Combridge, 1968, p. 552, 578 - 579.

(٥) لويس غارديه، أهل الإسلام، ترجمة صلاح الدين برمدا، دمشق ١٩٨١، ص ١٧٣ ـ ١٧٦.

(٦) ف. غوردليفسكي، دراويش أخي أوران والأصناف الحرفية في تركيا، المؤلفات المختارة، مجلَّد ١، موسكو، ١٩٦٠، ص ٢٧٩، ٣٠٧ وغيرها.

(٧) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٤.

(٨) نفس المصدر، ص ١٧٦.

(٩) ل. سترويغا، الدولة الإسماعيلية في إيران في القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر، موسكو، ١٩٧٨، ص ٢٤.

(١٠) أ. بولشاكوف، المدينة العربية في العصور الوسطى، من تاريخ الثقافة العربية في القرن الخامس وحتى الخامس عشر، موسكو، ١٩٨٢ (لاحقاً: بولشاكوف، المدينة العربية)، ص ٢١٢، نفس المؤلف: مدينة الشرق الأدنى في العصور الوسطى، من القرن السابع وحتى أواسط القرن الثالث عشر. العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية، موسكو، ١٩٨٤، ص ٢٨٤، أ. ميخايلوفا، منظمات العيارين في بغداد، موسكو، ١٩٧٨، ص ٨٧، نفس المؤلفة: الحركات الشعبية في بغداد في =

البلد[1]، وفروسية إسلامية أرستقراطية[2]، وطبقة من الناس تعرف بالفتيان يجتمعون للهو والسكر والغناء[3] ونظام أخلاقي عام منتشر في الشرق الإسلامي في القرن العاشر تحت اسم «الفتوّة»[4] وإلخ.

إن آراء المستشرقين كما نرى تختلف وأحياناً تتضارب في تفسير وتقييم «الفتوة». ويظهر «أصحاب الفتوّة» تارة بين العامة وتارة على هامش المجتمع وتارة بين الخاصة كنبلاء أو أصحاب شرف. وهل يصحّ التحدُّث عن طبقات في المجتمع الإسلامي بالمعنى العصري (الماركسي) للكلمة؟ لكن هناك بكل تأكيد تباينات شديدة في المستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للفتيان، وليس الأمر في الانتساب العرقي، بل في العلاقات التي جمعت الفتيان والحرفيين من جهة، والفتيان والصوفيين من جهة أخرى، وبهذه الواسطة، بين التقاليد الصوفية والنقابات الحرفية.

إن التضارب والاختلاف في تفسير مدلول «الفتوّة» يعكس التغيُّرات الطارئة في العلاقات الاجتماعية في العصور الإسلامية الوسيطة ابتداءً من القرن العاشر. وكما نظن فإن التغيُّر الذي حدث في مدلول «الفتوّة» مرتبط بالمسألة الرئيسية للفتوّة وهي القاعدة الأخلاقية للفتيان، والتي طُرحت أمامهم خلال الأحداث التاريخية اللاحقة: كيف يجب أن يكون سلوك الفتيان في ظروف الظلم والفساد الاجتماعي؟ التمسُّك بميثاق شرفهم المثالي أم التخلِّي عن الفضائل والقيم الأخلاقية التي لا تناسب ظروف الحياة الجديدة وخاصة في أوقات الفراغ السياسي والفوضى وإدخال بعض العناصر الفعَّالة والنشيطة في ميثاق شرف الفتيان ـ الفتوّة كالدفاع عن حقوق الفتاة الاجتماعية المظلومة والتضحية في سبيل العدل والمصالح العامة والمساواة وإلخ؟.

فدراسة الحركات والتنظيمات الاجتماعية التي ظهرت في العصر الإسلامي تحت اسم «الفتوّة» تشير بأن الفتيان أو أصحاب الفتوّة لم يتخلَّوا عن مبادئهم الأخلاقية وقناعاتهم الدينية والدنيوية، بل بالعكس، انطلاقاً من مبادئهم الاجتماعية ونظرتهم الدنيوية للكثير من المسائل الاجتماعية، فقد تمسَّك الفتيان بقاعدتهم الأخلاقية وأهدافهم

= القرون العاشر ـ الثاني عشر، أطروحة دكتوراه، لينينغراد، ١٩٨٣، ص ٣ ـ ٢١.

(١) ستروبغا، الدولة الإسماعيلية في إيران، ص ٢٢.

(٢) Vryonis, the Decline, p. 397.

(٣) الشيبي، الصلة بين التصوّف والتشيّع، ص ١٩٠ ـ ١٩٣.

(٤) ميخايلوفا، بغداد في القرون الوسطى، ص ٢٨.

الاجتماعية. ولكن ايديولوجيتهم تطوّرت ودخل عليها كثير من المفاهيم الجديدة بشأن العمل الصالح والفرض أو الواجب الاجتماعي والحق والحرام والعدالة وغير ذلك، وكذلك سبل التوصل إلى أهدافهم الاجتماعية وسيادة العدل والقضاء على الظلم ومعارضة التدخُّل الأجنبي.

إن رواة الأخبار والمؤرِّخين لا يعطون معلومات واضحة عن هذا الموضوع إلاَّ أنه يمكن التكهُّن بذلك من خلال بعض روايات معارضيهم الذين ينتسبون غالباً إلى الطبقات العليا وأغنياء المدن والتي تنعكس في مؤلفاتهم. وعلاوة على ذلك فإن انتشار منظمات «الفتوّة» في العصر الإسلامي الوسيط تدلّ على أن أفكار الفتيان ونظراتهم الدنيوية قد لاقت ردود فعل لدى بعض الفئات الاجتماعية من الطبقات المعدومة. ومن المؤكَّد أن نداءات الفتيان وتصوراتهم عن العدالة والحق والفرض (الواجب) الاجتماعي والمساواة والعمل الصالح كانت تطابق مصالح وأهداف الكثير من الفئات الاجتماعية وسواد المجتمع في الحاضرات الإسلامية.

الفصل الثاني

هيئات الفتيان وأهل الفتوّة

ظهرت في مدن سورية والعراق وإيران وآسيا الصغرى والقوقاس ومناطق أخرى في العصور الوسطى جماعات أو تنظيمات شبّان مدنيين مختلفة، كانت في بعض الأحيان زمراً وثيقة الالتحام، غالباً شبان أعزاب، نوعاً من رابطات مستقلة مؤسسة على التعاون وتقاسم الزاد[١].

أحياناً كانت هذه الرابطات تشبه أخوية شبان هادئين، يعيشون حياة جماعية في دور سكن عامة، ينحدرون من أواسط اجتماعية، عرقية وحرفية مختلفة، غير مرتبطين بالقيود العائلية والأواصر القبلية ومتجردين من حرف ثابتة[٢]. أحياناً انتظمت هذه الجماعات الطائفية (Corporation) لدرجة ما على أساس القوات النظامية المسلحة (الميليشيا) ومثلت الطبقات المعدومة، لكنها كانت لحدٍّ ما مرتبطة بالسلطات الحاكمة، التي كانت تحسب حسابهم إذا استطاعوا أن ينتظموا بشكل فعّال. وفي بعض الأوقات كانت هذه الفرق جماعات طائفية متشايعة (secta) (على سبيل المثال: الإسماعيلية و«جماعات سُني» التي انتظمت أحياناً لمعارضتهم)[٣]. وفي أوقات باكرة انتظمت جماعات على شكل أندية رجال من الطبقات العليا، بينما في أواخر فترة الأمبراطورية الإسلامية (الخلافة العباسية) ظهرت جماعات أو هيئات رجال من الطبقات السفلى[٤].

والأهم من ذلك، كانت هذه الجماعات والهيئات رسمياً مكرسة لشمائل الرجولة وفضيلتها، ومصطلح الفتوة (خصلة الفتيان حرفياً: الرجولة) يعكس المُثُل العليا للرجال: الولاء وشهامة الأصدقاء، وقد اقْتُبِس من التقليد البدوي العربي وأعطي له مدلولٌ خاص لوصف التقاليد المدنية القائمة قبل الفتوحات العربية وللإشارة إلى تنظيمات رجال (أو

---

(١) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٣، Cahen, Milices et associations de Futuwwa, p 275 - 6.

(٢) Cahen, Mouvements, II, p. 32, «Futuwwa», EI^2, p. 961, Milices, p. 173.

(٣) M.G.S. Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in The World civilization, vol. 2, The expansion of Islam, in The Middle periods, Chicago - London, 1974, p 125.(Hodgson, The expansion of Islam) :لاحقاً

(٤) Hodgson, The expansion of Islam, p 126, Cahen, Mouvements, II, p 32.

أندية) من طبقات مختلفة[١]. وكان أعضاء هذه الجماعات يسمون أنفسهم بالفتيان أو أهل الفتوة، يعطون وعداً للتمسك بالمبادىء والفضائل العامة (الشهامة، والنبل والشجاعة وإلخ) والانقطاع لدرجة ما عن أصالتهم الدينية والاجتماعية، ويبدو غير محتمل أن ينتسب الكثير من الناس إلى عضوية هذه الجماعات التي ظهرت في القرن التاسع[٢]. ويظن المستشرق جرونيباوم بأن ظهور هيئات الفتوة أو جماعات الفتيان كان مرتبطاً بضعف السلطة المركزية (العباسية) وتزايد سيطرة الغزاة والجيوش الأجنبية المزودة بالعبيد في مدن الخلافة الشرقية، مما أثار ظواهر ظريفة يمكن تفسيرها بتعزيز تنظيمات الفتيان التي تُعتبر تكملة للتقاليد الساسانية[٣].

أما المستشرق مارشال هوكسون فيعتقد بأن نشأة هيئات الفتوة (أندية الرجال) كانت مرتبطة بأندية رجال من طبقات سفلى (Circus Factions) قائمة في المدن البيزنطية (بما في ذلك المدن السورية) حتى أيام الفتوحات العربية، والتي تعود بظهورها إلى نشأة المدن التي تحكم من المركز. والأهم من ذلك، قام ثمة تعاقب واستمرار بين أندية الرجال البيزنطية السابقة وبين هيئات الفتوة الإسلامية كما جرى في الكثير من مظاهر الحياة الإسلامية الأخرى[٤]. لكن المعلومات التي تحدرت إلينا عن حياة الطبقات السفلى في القرون الباكرة للإسلام قليلة لمتابعة تطورهم التاريخي. وإن لم تكن في مدن الشرق الإسلامي أندية رجال من طراز «فرق السيرك»[٥] أو المسرح البيزنطية، لكن لم تكن قليلة تقاليد المعارض الشعبية والمباريات الرياضية للأرستقراطية العسكرية في المدن الإيرانية، التي كانت تلاقي قبولاً من الجمهور ويشترك فيها شبان من أوساط مختلفة. وكان المنافسون ينقسمون عند المباريات إلى حزبين أمام المتفرجين. فإلى جانب المباريات الرياضية مارس الشبان في مدارس خاصة الفنون الحربية (الرمي بالقوس وغير ذلك) للاشتراك في الغزوات[٦] وإلخ. واستناداً لروايات الفروسية العربية، حيث يظهر لقب «البطل الشاطر» كانت توجد فرق رياضية في المدن

---

(١) Cahen, «Futuwwa», EI², p. 961, Hodgson, The expansion of Islam, p. 126.

(٢) جرونيباوم، حضارة الإسلام، ص ٩٩، لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(٣) جرونيبام، حضارة الإسلام، ص ٩٩.

(٤) M Hodgson, The expansion of Islam, p. 126

(٥) S Viyonis, Byzantine circus factions and The Islamic Futuwwa organizations (neaniai, fityan, ahdath). - «Byzantinische Zeitshchrift», LVIII, 1965, p. 46 - 59.

(٦) Cahen, Mouvements, II, p. 29 (+ note 5).

السورية[1] أيضاً. ويلاحظ المستشرق سوفاجيه في الفرق الرياضية المستمرة إلى أيامنا أخلاف تنظيمات «الأحداث» السورية. وكانت منتشرة عند العرب في العصرين الجاهلي والإسلامي، كذلك المبارزة بين الفرسان للتفوق في فنون الفروسية (ركوب الخيل، المهارة في الضرب بالسيف والرمح والمناورة بالسهم وإلخ)[2] ومهما كان الأمر فإن المؤرخ الفرنسي الكبير كلود كاهين يظن بأن ظاهرة الفتوة ـ العيارة يجب أن تُفرز من التنظيمات الرياضية على خلفية سابقة[3].

ظهر الفتيان لأول مرة بملامح غير واضحة في مدينة بصرى عندما اشتركوا في انتفاضة ابراهيم في سنة ١٤٩ هـ/ ٧٦٦ ـ ٧٦٧ م[4]. وهناك إشارات تاريخية إلى منظمات الفتيان في الكوفة في القرن التاسع. ويمكن أن يفسر وجود الفتيان في هذه المدينة بسواد الظلم والعسف والطغيان والجوع والخوف. ولذلك يبدو من الطبيعي ظهور رجال يتّصفون بالطيبة والشجاعة والدفاع عن الضعفاء والأخذ بيد المظلومين. لكن الفتوة في الكوفة ترتبط بالتشيّع كما كانت بداية الزهد على العموم. ويستلفت الانتباه بأن الفتيان في الكوفة كانوا منظمة لهم لباس خاص وهو ثوب مصبوغ بالزعفران أو العصفر، تجتمع في الحمامات[5].

أما ظهور الفتيان في خراسان فكان مرتبطاً أيضاً بالمظالم الأموية وشيوع الجوع والفقر والذل والهوان، مما أدى كما يعتقد الدكتور كامل مصطفى الشيبي إلى ظهور قوم يذبّون عن الضعيف ويتصفون بالإيثار ويضحّون بأنفسهم في سبيل العدل والخلق الكريم. تنكّبت جماعة الفتيان طريق العمل الجماعي، ولم تنظم نفسها ولم تهاجم الأغنياء، ولم

---

(١) عن المباريات الرياضية والمعارض الشعبية عند العرب انظر دراسات مرسيه وكانار عن هذا الموضوع.
L. Mercier, Le sport et la chasse chez Les Arabes, Paris, 1927 M. Canard, La Lutte chez les Arabes. - «Cinquantenaire de La Faculté des Lettres», Alger, 1932, Cahen, Mouvements, II, p. 29 (note 5).

(٢) انظر: شوقي ضيف، العصر الجاهلي، الطبعة السابعة، دار المعارف، مصر، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣٦٦ ـ ٣٨٧.

(٣) Le cerf et Tresse, Les arada de Damas, Bulletin des Etudes Orientales 1937 - 1938, Sauvaget, Alep, p. 139 (note 496).

(٤) Cahen, Mouvements, II, p. Tabari, III, p. 290.

(٥) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، بغداد، ١٩٦٤، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

تَتُرْ كما ثار عيارو (فتيان) بغداد، وإنما كانت فتوتها ألصق بالولاية الساكنة واتصلت بالزهد الصوفي مما أدخل فيها أفكاراً صوفية فارسية. وأنشأ أصحاب هذه الفتوة زهداً خاصاً بهم وفتوة بطابع خاص تتحلى بالروحانية والتصوف[١]. واتخذ أعضاؤها الاتصال بالناس والإحسان إليهم والتفكير فيهم منهجاً للوصول إلى هدفهم. وكان الزهاد في القرن التاسع في خراسان يسمون بالصوفية، وأصبحت الملاّمتيّة شكلاً جديداً للفتوة الخراسانية والتي انتقلت من الزهد العملي الظاهري إلى الزهد النظري العقلي[٢].

كما يبدو كانت الفتوة الخراسانية قد تأثرت بالتعاليم والأخلاق الزهدية (الصوفية)، والأرجح فقد اختفت تحت الصبغة الزهدية مُثُل الفتوة السامية ورؤيات دنيوية معينة عن الحياة التقية والثراء والعدالة والظلم وإلخ. والفتوة عامة ذات طابع دنيوي، وفي الأصل هي طريقة عملية لتطبيق مُثُل سامية يحققها الفتى في مجتمعه[٣].

إن الفتوة الخراسانية تضم الكثير من المبادىء العامة والفضائل السامية التي تنتهج في الفضيلة الفارسية وتطابق القيم الأخلاقية والمُثُل السامية التي دخلت في ميثاق الشرف والقانون الأخلاقي للفتيان العرب، ويحتمل انتشار أفكار وفضائل الفتيان العرب بعد الفتوحات العربية مع انتشار الدين الإسلامي، والأكثر احتمالاً أن الأرستقراطية الفارسية وجدت في الفضيلة العربية قيماً متماثلة مع المثل السامية للفضيلة الإيرانية «جوانمردي» وانتشرت تلك الفضائل الدنيوية بين الزهاد والصوفية الذين حولوا مُثُل الفتوة العليا إلى مُثُل صوفية للفضيلة[٤]، واستخدموها لأغراض دينية. وقد لاقت الفتوة انتشاراً خاصاً بين هيئات الحرفيين والتجار في مدن الشرق الأدنى والأوسط، وأصبحت أساساً لمعتقداتهم وقوانينهم الأخلاقية وإيديولوجيتهم[٥].

ظهر الفتيان على صفحات المصادر التاريخية بصورتين: الفتيان الهادئين والفتيان المنتفضين، ويعتمد هذا الاستدلال على معطيات المصادر التاريخية والمصنفات. وانطلاقاً من مميزات وطبيعة المصنفات التي تذكر الفتيان يمكن تقسيمها إلى طائفتين:

---

(١) الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٢١٤ ـ ٢١٩.

(٢) الشيبي، نفس المصدر، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٣) الشيبي، نفس المرجع، ص ٢٢٥.

(٤) S. Viyonis, The Decline of mendieval Hellemism in Asia Minor and The process of Islamisation from eleventh Through The fifteen Th centyry, Berkeley - Los Angeles - London, 1972, p. 397.

(٥) Vryonis, The Decline, p. 397.

فمصنفات الطائفة الأولى تنحدر من أوساط المتصوفين (بما في ذلك سير حياة الشعراء). وقد كُتبت تلك المصنفات بعد ثمة تطور فكري حيث تصدَّر فيها الخط الفكري على بحث وإدراك الدور الاجتماعي للفتيان، ورغم ذلك، فهناك بعض التلميحات الدقيقة إلى هذا الدور الاجتماعي القادم من عصور باكرة والمدونة في الحوليات التاريخية. ولكن يصعب أحياناً مقارنة تلك الأخبار المتحدرة من مصادر مختلفة مع بعضها، إذ إنها ترسم صوراً مختلفة وحتى متضاربة لدرجة ما للفتيان[١].

يتميز أعضاء جماعات الفتوة في الطائفة الأولى من المصنفات بمشايعتهم ونزعتهم لأخويتهم وطقوسهم ومراسم المكاشفة والانتساب الخاصة لمعشرهم واللباس المميز (سراويل «الفتوة» وشرب الماء المملح وغير ذلك) واتجاههم المثالي العام وجهدهم لولاء وإخلاص الأعضاء المطلق نحو بعضهم، وتأملاتهم المعترف بها جماعياً، وتشديدهم على التمسك بميثاق شرفهم الذي يضم طائفة من الفضائل العامة (الشهامة، والنبل والشجاعة وإلخ).

ويبدو من أخبار مصادر الطائفة الأولى بأن أهل الفتوة كانوا أخوية فتيان هادئين يعيشون حياة جماعية، ينحدرون من أوساط اجتماعية مختلفة وغير مرتبطين بالأواصر العائلية والقبلية والدينية والحرفية[٢]. وكانت هذه الجماعة تعطي أهمية بالغة لإقامة الاستضافة والزيارات المتبادلة بين الفتيان ولو كانوا في مناطق ودول مختلفة وبعيدة عن بعضها، وتلح على توحيد الأموال (الأملاك) للتوصل إلى أهدافهم في إطار المنظمة، وتشدد كثيراً على مبادىء الوفاء أو الولاء المتبادل بين الأعضاء لدرجة إن الروابط الاجتماعية الأخرى تكاد تصبح في حيّز الإهمال[٣].

وقد لاحظ المستشرق الكبير كلود كاهين بأن مصنفات الطائفة الأولى تشوِّش فهم حركة الفتوة المدنية، إذ إن أخويات الفتوَّة بدأت في مرحلة معينة من تطورها تمتص أفكاراً من أصل زهدي (صوفي) وانعكست تلك النزعة في المصنفات المتأخرة والتي حثَّت على اعتقاد طويل عند الباحثين المعاصرين بأن الحركة هي أيديولوجية أساساً. وعلى الرغم من ذلك فإن الباحث تيشنر، الذي جمع تقريباً جميع الوثائق المرتبطة بأخويات الفتوة، ولويس ماسينيون، الذي قيّد المسائل الإسلامية الاجتماعية ووضعها في

---

(١) Cahen, Mouvements, II, p. 32 - 33.

(٢) Cahen, Milices, p. 275 - 276, «Futuwwa», 961, Mouvements, II, p. 32.

(٣) Hodgson, The expansion of Islam, p. 126 - 127, Cahen, «Futuwwa», p. 961, Milices, p. 275.

سياق حديث مفهومه الفردي، لم يهملوا بعض مظاهر التجنيد المؤدية إلى إفراز هذه الأيديولوجية، لم يستطيعوا في الواقع تفسير موقف أخويات الفتوة من المحيط الاجتماعي لذلك العصر[١]. ويصطدم البحث بغياب المعلومات المنبثقة من أوساط الفتوة في مراحل الإسلام الباكرة، أما النصوص المتحدرة من أوقات متأخرة فقليلة باستثناء المصنفات ذات النزعة الإيديولوجية.

والأخبار الوحيدة عن المظاهر الاجتماعية لحركة الفتوة في العصر الإسلامي الباكر تأتي في مصنفات رواة الأخبار والمؤلفين المرتبطين بالمحيط الأرستقراطي والتي تشكل مصادر الطائفة الثانية، ليس لها أهمية باستثناء تلك الروايات التي تصف نشاط الفتيان في الاضطرابات والانتفاضات الشعبية حيث يعطي الأخباريون لهم ألقاباً وعبارات مهينة: «الرعاع» «الغوغاء» «العراة» «الأوباش» وإلخ، ويعتبرونهم كمنظمة قطاع الطرق واللصوص ولا ينسبون إليهم أبداً بواعث أيديولوجية.

وعلى الرغم من ذلك، فإذا طُرحت في تلك المصنفات أسئلة واضحة، سيكون من المحتمل اقتطاف إثباتات كافية وترتيب تلك الإشارات مع بعضها لإحياء صورة حدث اجتماعي مُمتع[٢]. فالمصنفات عن الفتوة التي تشتمل على خلاصة عقائدهم الدينية كانت مفرغة في قالب سؤال وجواب، وكذلك كتب قوانين وتعاليم النقابات الحرفية أيضاً كانت تحمل في الواقع نفس العناوين والمضمون[٣].

ومن البيِّن موقف المؤرخين ورواة الأخبار الذين لا يشيرون صراحة إلى أهداف تنظيمات الفتيان وذهنيتهم وآرائهم حول العديد من المسائل الاجتماعية، لكن يمكن التكهن بذلك من روايات وبعض تلميحات معارضيهم الفكريين ومواقفهم من الحركات الاجتماعية والفئات المعدومة من أهل المدن.

ومن ناحية أخرى، فهناك بعض الصعوبة في بحث مسألة «الفتوة» التي تنحصر غالباً في المصطلحات التي تحدِّد الأفكار والتقاليد والمؤسسات الاجتماعية، والتي بمرور الزمن يمكن أن تعبر عن مفاهيم جديدة، متقلبة، أحياناً غامضة، متوسعة وأحياناً ضيقة وتقنية. ويعتقد كلود كاهين بأن الفتوة كمؤسسة اجتماعية هي ظاهرة متأخرة شاع استعمالها في أوساط معينة بهدف التوازن مع المروءة وقد كتمت وراءها بشكل مخطىء

---

(١) Cahen, «Ayyar», EI, p. 159, «Futuwwa» EI^2, p. 961.

(٢) Cahen «Ayyar», EI, p. 159.

(٣) Cahen «Ayyar», EI, p. 159.

نوعاً ما أفكاراً وحوادث كلية. ولا بد من الإشارة بأن استعمال مصطلح الفتوة غير مثبوت قبل القرن الثامن (الثاني)(١). وفي القرن الثامن فقط تمحور في الأدب العربي هذا المصطلح ونسخ معنى «المروءة» من خصال الرجل ـ الفتى عند مكتمل سن الرشد والكمال، وعبّر عن جملة من الفضائل الحميدة: السخاء والشهامة والشجاعة والولاء والجود وإلخ(٢). أما المصادر القديمة والشعر العربي الجاهلي فقد مدحت شمائل الفتيان كمزايا فردية، ولم تكن المزايا الأخلاقية والفضائل الحميدة التي جسدها الفتيان العرب مرتبطة بالمؤسسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية، ولذلك فإن الشعر العربي القديم لا يشير إلى «الفتوة» كمؤسسة اجتماعية، بل يمدح الفضائل الفردية للفتيان. وقد حدث أحياناً بأن المصنفات المكرسة للفتوة وحتى المعاصرة منها تمدح المزايا الفردية فقط للفتيان(٣) (الحلم والسخاء والشجاعة وإلخ). ويظن كلود كاهين بأن فتيان العصور الوسطى مدينون لماضي العرب التاريخي باحتمالية اقتباس كلمة الفتوة منهم فقط ليترجموا بها أشياء أخرى من البهلوية(٤)، ولذلك فإن المصطلح يحمل مدلولاً خاصاً لوصف وترجمة التقاليد المدنية في العصر الوسيط ويعبر عن مضمون إجمالي لجماعات الفتيان. وغالباً يطابق مصطلح «الفتوة» بمدلوله المصطلح الفارسي «جوانمردي»، المستعمل في التقليد الإيراني الأرستقراطي(٥). ومع ذلك فإن الأمر الأكثر احتمالاً من ذلك هو أن اصطناع المصطلح العربي في العالم الإسلامي من قبل الفتيان لم يقع بطريق المصادفة، بل عن اختيار، وأخذت بعين الاعتبار القواعد الأخلاقية والمبادىء التي تمسك بها الفتيان العرب في العصر الجاهلي، علماً أن هذه القواعد الأخلاقية والقيم المعنوية تحولت من مزايا فردية إلى مبادىء عامة وحركة رفض اجتماعية اتخذت أوجه مختلفة، والتبست مع تطور المجتمع الإسلامي والحركات الفكرية. وظهرت تحت اسم «الفتوة» تنظيمات ومؤسسات اجتماعية ذات أهداف واتجاهات ومعتقدات مختلفة.

كانت بعض منظمات الفتوة تتشكل من فئات اجتماعية وعناصر متطرفة لدرجة قصوى مثل عصابات الأحداث والمراهقين الذين كانوا يعبّرون عن استقلالهم الشخصي. وكما يبدو كانت مثل هذه المنظمات تلح على أعضائها بإصرار لقطع الصلات العائلية،

---

(١) Cahen «Ayyar», EI, p. 159.

(٢) Cahen, «Futuwwa» EI^2, p. 961.

(٣) Cahen, Mouvements, II, p. 32.

(٤) Cahen, Mouvements, II, p. 32.

(٥) Cahen, «Ayyar», EI, p. 159.

وتمنح للمراهقين فقط حق الانتساب إليها. وليس من المستبعد بأن هؤلاء الفتيان كانوا يفتخرون بقاعدتهم الأخلاقية وخاصة باستضافتهم للغرباء[1]. ومهما يكن من أمر فالكثير من منظمات الفتوة لم تضم النبلاء، بل الفقراء والشبّان الذين لم تكن لهم صلات عائلية حسنة، ولو أنهم كانوا في علاقات ثمة ارتباط تبعي من بعض الشخصيات البارزة، لكنهم كانوا يعتبرون أن مصالحهم الخاصة تختلف عن مصالح الأثرياء والموسرين وأصحاب المقام[2]. وأحياناً كانت العناصر الجنائية والمتسولون ـ الشحاذون، كما يبدو يشبِّهون منظماتهم أو يجعلونها متساوية مع الفتوة. لكن هذه العناصر المماثلة على الأرجح كانت أكثر تلاؤماً أن تكون وثيقة الالتحام من أن تكون جماعات معترفاً بها. والازدراء من نزعة أصحاب المساواتية ـ الفتوة، لم يكن ضرورياً دائماً أن يُقْبَل اجتماعياً. وكان نظام الفتوة يشدِّد على حقوق المساواة الإنسانية مفضلاً ذلك على الحقوق الخاصة بالصلاحيات الثقافية. والجماعات من هذا الشكل كالفتوة كانت تقع على حافة الحياة المدنية وأحياناً كانت ذا نفوذ، حتى أن الفقراء لم يؤيدوهم دائماً بفعالية سياسية. وعملياً كان الفقراء يميلون إلى التشكك بدعوات أصحاب المساواتية ـ الفتوة ولم يدعموا المذاهب والنظريات الاجتماعية لأصحاب الامتيازات، لكي يمهدوا الطريق للجماعة الجديدة، القليلة التأديب والموسرة[3].

ومن المحتمل أن يكون طيفاً غير منقطع من هذه المنظمات المنقلبة من شكل متطرف إلى شكل متطرف آخر لدرجة قصوى. وبعض المنظمات تحمل نوعاً خاصاً من المُثُل العليا والتوقعات المعترف بها من قبل الأكثرية، على الرغم من تنوعها. والعناصر المتطرفة في الغالب تعتبر إحدى الأصناف الاجتماعية الخارجة عن المجتمع، ذات الحدود المرجرجة، غير واضحة، وإجماعاً تسميهم المصادر «بالغوغاء»، المستعدة لكل جرم، المتسرعة إلى الشر والفساد[4].

وغالباً كانت منظمات الفتوة (أندية) تمثل جماعات من أبناء الأحياء المدنيَّة الخاصة. وبالنتيجة أخذت المنظمة تكتسب تأثيراً جدياً، وصار لرؤسائهم حينئذ شهرة ومكانة (نبلاء)، غير أنهم كانوا احتمالياً في نزاع مع النظام القائم تحت مراقبة النبلاء[5].

---

(١) Hodgson, The expansion of Islam, p. 128

(٢) I bid.

(٣) I bid.

(٤) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١١٤.

(٥) Hodgson, the expansion of Islam, p. 128

ويعتبر الباحث بوليت تنظيمات الفتيان إحدى عناصر قوى المستقبل الهامة في النزاع السياسي ـ الاجتماعي القائم في عصر تحول المجتمع الإسلامي (٩٥٠ ـ ١١٥٠)، والتي ساندت الأفكار والمؤسسات المنتصرة ضد القوى المحافظة على الأفكار والمؤسسات البائدة من الساحة التاريخية[١].

ويلاحظ الباحث هوكسون بأن دور هيئات الميليشيا الشعبية المتأسسة على الفتوة ازداد في القرن التاسع عندما أخذ الصفاريون زمام الأمور في أيديهم في سيستان (إيران) وأصبحوا زعماء بالدرجة الأولى لأندية رجال الميليشيا (أهل الفتوة) المنتظمة لمحاربة عصابات الخوارج الذين كانوا يشنّون الغارات في المنطقة. وبعد أن انتصر الصفاريون في سيستان اجتاحوا إيران للاستيلاء على السلطة وانتزاعها من أيدي الحكام (الخلفاء) العباسيين. وفي هذه الفترة، كما يبدو، أظهرت أندية الرجال المحلية في المدن الإيرانية دعماً هاماً للصفاريين. وما بين سنوات ٩٥٠ ـ ١١٥٠ م أصبحت جماعات الميليشيا الشعبية، بما في ذلك أندية الفتوة، تحدّد سياق الأحداث، وصار رئيس الميليشيا البلدية أحياناً يظهر كرئيس البلد نفسه[٢].

ويبدو من دراسات هوكسون بأن أندية (منظمات) رجال الفتوة لم تفلح بتأمين المدن بميليشيا مستقلة، لكنها ساهمت في صيانة استقلال المؤسسات البلدية ضد الحاميات العسكرية التي كانت قد استقرت في المدن، وأصبحت تتحمل الجزء الأكبر من عبء حفظ النظام الاجتماعي[٣]. ومهما يكن من أمر فإن جماعات الميليشيا الشعبية، دون استثناء أندية الفتوة، فرضت التضامن والنظام ليس على أعضائها فقط، بل أفلحت أحياناً بتأمين مصادر محلية للنظام الأهلي في أرجاء المدينة عامة[٤]. لكن هذا النظام الأهلي (أو السلطة السياسية من هذا النوع) اختفى حوالي سنة ١١٥٠ باستثناء الدولة الإسماعيلية النزارية ومدن سيستان لدرجة ما. وإن الانتفاضة الإسماعيلية والدولة نفسها القائمة منذ البداية وحتى النهاية على أساس الميليشيا المحلية، أوقعت الشقاق بين أهل المدن. وبهذا الشكل وجهت أكثرية الشعب ضد الإسماعيلية. وهذا يتأكد بالأحداث الحاسمة التي لم تشوّه سمعة الإسماعيلية فقط، بل وكذلك سُمعة الميليشيا المستقلة

---

(١) ر. و. بولييت، تاريخ نيشابور الديني ـ السياسي في القرن الحادي عشر. «العالم الإسلامي من سنة ٩٥٠ إلى سنة ١١٥٠»، موسكو، ١٩٨١، ص ٩٠ ـ ٩١ (الترجمة الروسية).

(٢) Hodgson, The expansion of Islam, p. 128.

(٣) Hodgson, The expansion of Islam, p. 130, 221.

(٤) Hodgson, The expansion of Islam, p. 130.

والقائمة على أساس الفتوة[١]، (حسب ما ذكره المستشرق هوكسون). . .

وبعد أن فشلت تنظيمات (أندية رجال) الفتوة بتزويد المدن الإسلامية بالقوات النظامية المسلحة (الميليشيا) لحفظ النظام الاجتماعي، حيث كان الحكم الذاتي البلدي يستطيع الاستناد عليه، أصبحت تنظيمات رجال الفتوة تتعبأ بالتعاليم والروابط الصوفية، وتعبر بهذه الطريقة عن مصالح الطبقات السفلى في المدن[٢]. وابتداءاً من القرن الحادي عشر بدأت جماعات الفتوة تمتص أفكاراً وأيديولوجية جعلتهم يحتكون مع الحلقات الصوفية ثم يبحثون عن هيئات أو صيغ مشتركة[٣]. وقد فسَّر بعض المفكِّرين أمثال عمر السهروردي الفتوة بنوع من الطريقة الصوفية لهؤلاء الناس غير القادرين على الوصول إلى الطريقة الباطنية الخفية كلياً. وأصبحت منظمات الفتوة في القرن الثاني عشر ولاحقاً تكتسب مناسك صوفية خاصة بها. واقتبس الكثير من المتصوفين بعض ألفاظ لغة الفتوة للتعبير عن الولاء والشهامة والوفاء التي حولوها إلى الوفاء نحو الله والشهامة الأصلية (الراديكالية) نحو كل مخلوقاته[٤]. وهكذا كان تفسير مُثُل الفتوة جاهزاً.

والأخبار الواضحة غير متوفرة عن تطور الفتوة وحركة الفتيان أيام حكم الإمارات التركية والدويلات المغولية خاصة في القرن الثالث عشر والرابع عشر في العالم التركي ـ الإيراني إجمالاً. ولا شك فقد تطورت الفتوة على نحو متزايد ولو غير منتظم، وجرى ارتباط مغلق بين الفتوة والصوفيين من جهة، وبين الفتوة والأصناف (النقابات) الحرفية من جهة أخرى. وبالتالي، وبهذه الواسطة، بين التقاليد الصوفية والنقابات الحرفية، واتجهت الفتوة نحو الصناع وأصحاب المهن[٥]، كما أصبحت الفتوة على الأقل في بعض المناطق معياراً صوفياً للمنظمات النقابية.

إن ازدياد أهمية الفتوة اجتذب في صفوفها أناساً من الطبقات العليا وذوي المعرفة الواسعة، والذين حفزهم الفتيان إلى توضيح معنى الفتوة وتدقيق القيم التي تحملها في الواقع. وفي نفس الوقت قامت مع هذه العملية حركة أخرى إلى الوجود، وقام اتفاق مع المتصوفين. وكما يبدو، فقد أجبرت مشاكل الحياة الجماعية الصوفيين تعلم خبرة الفتوة. ومن ناحية ثانية، وكما يبدو، فقد اجتذبت الفتوة بعض الصوفيين، أمثال

---

(١) Hodgson, The expansion of Islam, p 130.

(٢) Hodgson, The expansion of Islam, p. 130, 282.

(٣) Cahen, «Futuwwa» EI², p. 964 - 965, «Ayyar», EI, p. 159

(٤) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٥، ١٥٩ Hodgson, The expansion of Islam, p 131

(٥) Cahen, «Futuwwa», EI², p. 963 - 964, «Ayyar», EI, p 160.

الملامتية. وفي إطار العلاقات الوثيقة بين الصوفيين والفتيان ظهرت المصنفات الخاصة عن الفتوة والتي نسبت لظهورها مميزات خاصة، مع إضافة بعض التقاليد التاريخية الزائفة والمنتخبة وصورة مثالية للفتيان القدماء[١]، بدون أية تلميحات ثابتة لمنظمة الفتيان الحقيقية، وتشويه أو تحريف صورة الفتيان الحقيقيين بدون مبرر. وعلى الرغم من أن الأخباريين يعطون دلائل لا تُدحض من هذا الشكل ولدرجة أننا نستطيع أن ندهش جيداً، لكن في الواقع، على الأقل من القرن الثالث عشر (السابع)، فإن بعض المؤلفين أصحاب المصنفات من هذا النوع، كانوا كزعماء فرق ـ جماعات أصلية من الفتيان الحقيقيين[٢]. وابتداءاً من هذه النقطة لفت الفتيان اهتمام الجهات الرسمية والدينية المتعاطفة معها والتي كانت معادية لهم حتى ذلك الوقت. وبالنتيجة تحوّل موقف الحكومة والطبقة الأرستقراطية أيضاً نحو الفتوة. علماً إن الحكومة تابعت نضالها ضد الفتيان الذين أثاروا الاضطرابات، أو أولئك الذين يُشتبه في بدعتهم، ولكنها لم تعارض مفهوم الفتوة أبداً، بل عارضت التحريف أو التشويه للفتوّة[٣].

وقد اضطهد وزير الخليفة العباسي في أيام حكم الوزير السلجوقي الكبير نظام الملك جماعة من الفتيان الذين اشتبهوا بالإسماعيلية. وفي نفس الوقت كُرس لنظام الملك أول المصنفات عن «المروءة» و«الفتوة» (القابوسنامة)[٤]. وفي القرون التالية هاجم الفقيه الحنبلي ابن الجوزي فتيان عصره على صفحات مصنفه المعروف «تلبيس إبليس» وندد بمفهوم الفتيان للشرف الجنسي وأفعالهم العنفية التي كانوا يعتبرونها تولعاً كتولع بالفتوة[٥]. ومهما كان الأمر فمنذ ذلك الوقت (أواخر القرن الحادي عشر) جرى تقارب بين الفتوة الشيعية وفتوة الصوفية، وحدث تسربٌ (تغلغلٌ) متبادل بين روح الفتيان النضالية ومثالية الصوفيين الروحية. وخير شهادة (برهان) على ذلك كان تبني (اختيار) فتوة الإسناد المفعمة بروح الطراز الصوفي. واستناداً إليها بدأت جماعات الفتيان تتنافس على الولاء أو الانتساب إلى الأسلاف من الفتيان حقيقياً كان أم مزيفاً، حيث ظهرت حمايتهم ملموسة روحياً أو معنوياً. وعموماً كانت سلسلة أنسابهم تنتهي بعلي. وغالباً يأتي بعد كلمة فتى اسم سلمان ولي الحرفيين الإيرانيين وبلاد ما بين النهرين. ويستلفت

---

(١) Cahen, «Futuwwa», EI², p 963.

(٢) Cohen, Futuwwa, p 963.

(٣) Cohen, Futuwwa, p 963.

(٤) Cohen, Futuwwa, p. 964.

(٥) Cohen, Futuwwa, p. 964.

الانتباه بأن الفتوة تبرهن بطريقتها الخاصة أساليب امتصاص الحركات الشعبية من قبل منظمات الصوفية، مما ميز القطاع الكبير للتطور الاجتماعي في الدول الإسلامية منذ نهاية القرن الحادي عشر وحتى أيامنا الحالية.

الفصل الثالث

العيّارون والفتيان

إن تاريخ العيارين يعتبر متناقضاً ظاهرياً. فمن ناحيةٍ قد يكون بعض التشكك في نشأتهم قبل الإسلام ليس فقط لأنه يسود الاعتقاد بأن لديهم بعض العادات الإيرانية الخاصة، بل من الأرجح لأنهم ظهروا في أوائل العصر الإسلامي ومارسوا نشاطاً معيناً حتى الاجتياح المغولي في تلك المناطق فقط، التي كانت سابقاً خاضعة للدولة الساسانية. ومن ناحية ثانية، إن الأخبار الشحيحة التي تحدرت إلينا عن تلك الدولة كما يبدو، لا تحتوي شيئاً عن نشاطهم السياسي. أما المصادر الإسلامية الباكرة فهي تثير صعوبات لأنها تحت نفس الأسماء تجمع التقاليد العربية والإيرانية والبلدية والقروية ـ الأرستقراطية[1]، بحيث يبدو من المستحيل تفكيك أصالة تقاليد العيّارين من العصر الساساني وتمييزها عن تقاليد الفتيان العرب في العصر الجاهلي.

والظاهر أن العيارة (= صفات العيارين) تعود بجذورها إلى التقاليد الإيرانية القديمة: الفروسية والعسكرية والرياضية، المنتشرة قبل الفتح الإسلامي في تنظيمات شبّان شبه ـ عسكرية ـ رياضية تحمل أسماء مختلفة «جوانان ـ جوانمردان» و«عيّاران»[2]. وكذلك المنظمات الفروسية ـ الإقطاعية، القائمة على قاعدة الفرسان الثقيلة ابتداءاً من القرن الثالث وحتى السابع، وفد تميّزت بينهم منظمات العيّارين خاصة[3].

ويبدو في حيز الاحتمال بأن العرب قد تأثروا لدرجة ما بتقاليد الفروسية الساسانية[4] المنتشرة قبيل الفتوحات العربية. وقد اصطدم العرب بالعيارين كقوة اجتماعية فعّالة منذ

---

(١) CL. Cahen - W.L. Haraway, «Ayyar». - Encyclopedia Iranica», vol. III, fasc. 2, London, New - York, 1987, p. 159, لاحقاً. Cahen - Haraway, «Ayyar».

(٢) CL. Cahen - Mouvements, II, p. 44 - 51. بيلينيتسكي ـ بينتوفيتش ـ بولشاكوف، مدينة آسيا الوسطى في القرون الوسطى، لينينغراد، ١٩٩٧، ص ٣٥٦ (لاحقاً: بولشاكوف، مدينة آسيا الوسطى) (بالروسية).

(٣) ا. س. يونوسوف، الفروسية الشرقية (بالمقارنة مع الغربية) ـ مجلة: «مسائل التاريخ» موسكو ١٩٨٦، ص ١٠٣ (باللغة الروسية).

(٤) يونوسوف، نفس المصدر، ص ١٠٣.

أواسط القرن السابع[١]. لكن العيّارين ظهروا على الساحة السياسية كقوة اجتماعية فعّالة منذ أواسط القرن التاسع، ولعبوا دوراً في حياة المدن الإسلامية في العصور الوسطى خاصة. ومنذ أواسط القرن العاشر ظهرت منظمات العيارين في مدن ما بين الرافدين وإيران وآسيا الوسطى، وأظهرت نشاطاً فعّالاً أثناء حكم الأمراء البويهيين والسلاجقة، حيث كانت تنظيمات العيارين كالقوة المسلحة والمنظمة الوحيدة ترأس المعارضة الشعبية في الكثير من المدن ضد التدخل الأجنبي أو استبداد الحكم القائم، وتلعب دوراً هاماً في المشاحنات والمجابهات الدينية والحزبية والطائفية.

كان العيّارون أصحاب شرف ينحدرون كما يبدو من النبلاء وطبقة العسكريين والفرسان؛ ولكن في العصر الإسلامي أصابهم بؤس روحي أو مادي أو اجتماعي[٢] وظهروا على هامش المجتمع والقوانين.

ويعتقد المستشرق كلود كاهين بأن ظواهر «العيارة» و«الفتوة» تنحدر بأصلها من التنظيمات شبه العسكرية ـ الرياضية المنتشرة في المدن الإيرانية[٣] في العصر الوسيط. وقد قامت تلك المنظمات بألعاب ومسابقات رياضية ومباريات أمام جمع المتفرجين، واشترك فيها شبّان من الطبقات المدنية السفلى، ورجال من الطبقة الأرستقراطية العسكرية. وإلى جانب الألعاب الرياضية فقد مارست الشبيبة الرمي بالقوس وغير ذلك من الفنون الحربية بهدف الاشتراك في الغزوات والحركات السياسية، وخدمت، كما يبدو، السلطات القائمة في قمع الشعب والاضطرابات الشعبية. وكان لمدينة أصفهان في القرن الثالث عشر جيش رياضي ـ عسكري من المشاة. وقد قامت تنظيمات مماثلة في الكثير من المدن الإيرانية[٤]. لكن التقاليد الإيرانية الرياضية ـ العسكرية القديمة استمرت في أندية «الزورخانة» (حرفياً: بيت القوة) والتي كانت منتشرة في العديد من المدن الإيرانية وغالباً في أحياء المدن الكبيرة كذلك[٥]. ويُحتمل بأن أندية «الزورخانة» نشأت وتطورت على أساس الحركة الطائفية وفروسيتها الخاصة «الفتوة». وكانت هذه الحركة مرتبطة في القرون الوسطى بالتصوف الشيعي، والأهم من ذلك، أن المصنفات (الرسائل) المكتوبة لأندية الزورخانة التي تشتمل التعاليم الأخلاقية وقوانين المصارعة وخصال

---

(١) كرديزي، زين الأخبار، تهران، ١٩٥٤، ص ٧٥ (بالفارسية).

(٢) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٢.

(٣) Cahen, Mouvements, II, p. 29 - 30.

(٤) Ibid, p. 29 - 30.

(٥) V. Minorsky, «Zurkhana», EI^1, Leiden - London, 1934, p. 1242 - 1243.

المصارعين (البهلوانات) كانت تحمل اسم «فتوت نامة» (وأقدمها تعود إلى سنة ٦٨٩/ ١٢٩٠)[١].

ومن ناحية أخرى تشير المصادر الفارسية بأن العيارين كفئة اجتماعية تنتمي إلى طبقة الأشراف، نوع من الرجال الشجعان أو طبقة العسكريين المرتبطة بأوساط الفروسية الإيرانية. ويلفت الانتباه بأن مؤلف «تاريخ سيستان» المجهول (القرن الحادي عشر) يذكر العيارين في مصنفه، لكنه يميزهم من «الشعب من المدن والقرى» ويصفهم «بالرجال الشجعان» من الأشراف الذين ساعدوا الوالي أبو جعفر في انتصابه على عرش ولاية سيستان سنة ٨٢٣[٢]. وفي وصفه لحوادث هذه السنة يتطرق المؤلف ثانية للعيارين، لكنه بدل لفظ العيّارين يستعمل عبارة «آزاد» (النبلاء ـ الأشراف) المرتبطين بالأوساط الفروسية[٣]. ويتأكد من دراسة المصادر الفارسية أن «الآزاد» الإيرانيين كانوا ينتمون إلى طبقة الفرسان العسكرية ـ «أسوار» (الخيالة) ـ. والانتماء لطبقة «الأسوار» لم يكن وراثياً، بل مشترطاً بملكية الأرض المقتطعة له ـ الإقطاع، وكان جميع الآزاد يُعتبرون ممثلي طبقة العسكريين. واحتل نظام الفرسان المسلحة الخفيفة والمقتبسة من العرب في القرن السابع محل نظام الفرسان المسلحة الثقيلة الساسانية مما أدى إلى انحطاط أهمية الفرسان المسلحة الثقيلة في القرن الثامن وحتى القرن العاشر، لكن هذا الانحطاط كان تأخراً مزمناً في تطور الفروسية الشرقية[٤]. وقامت من القرن السابع وحتى القرن الثاني عشر مستوطنات عسكرية في المناطق الحدودية ولعبت دوراً هاماً في إنشاء طبقة العسكريين. وبقدر تطور بربرية الفروسية اللاحق اتخذ مصطلح «عيّار» معنى أعم. وفي أوائل تاريخ المشرق الإسلامي أصبح العيارون والفئات الاجتماعية المماثلة لهم أساساً لإنشاء اتحادات طائفية ذات كيان عسكري بالدرجة الأولى[٥].

وفي العصر الإسلامي اتحد العيارون على شكل أخويات «الفتوة» وانتظموا في فرق

---

(١) Ibid, p. 1242.

(٢) «تاريخ سيستان»، موسكو، ١٩٧٤، ص ١٧١، ١٨٤، ٢٨٧، ٢٩٧، ٣٣١ ولاحقاً (ترجمة روسية).

(٣) نفس المصدر، ص ٢٩٧، ٢٩٩، قارن: ا. س. يونوسوف، الفروسية الشرقية (بالمقارنة مع الغربية) ـ مجلة «مسائل التاريخ» موسكو، ١٩٨٦، ص ١٠٣ (باللغة الروسية) (لاحقاً: يونوسوف، الفروسية الشرقية).

(٤) يونوسوف، الفروسية الشرقية، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٥) نفس المرجع، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

محاربين في العراق وإيران وآسيا الوسطى ابتداءً من النصف الثاني للقرن التاسع وحتى القرن الثاني عشر، وشنّوا الجهاد أو الغزوات (الحرب المقدسة) في المناطق النائية على حدود الأمبراطورية الإسلامية (العباسية)، وتعيّشوا على حساب الغنائم الحربية، وعرضوا خدمتهم لكل حاكم أو قائد عسكري بهدف القيام بحملات عسكرية ـ الغزوات ضد «الكفار» و«الضالين»[1].

وعلى الرغم من أن تنظيمات العيارين تميزت بكيان عسكري في عصر الجهاد الإسلامي، لكن العيارين كانوا غالباً منهمكين بالشؤون الداخلية والنشاط الاجتماعي[2]، ويسكنون في ضواحي المدن الإيرانية والأبراج خاصة. ونشأ ثمة تشابه أو تماثل بين العيارين وفرق «الغزاة» المجاهدة على الحدود بالمصادفة، لكن مبدئياً يجب تمييز العيارين عن «الغزاة» الذين كانوا يسكنون في رابطات محصنة على الحدود لشن الغارات العسكرية ضد «الكفار»[3]، وقد يكون بعض التشابه في ظواهر تجنيد المحاربين والمتطوعين للجهاد الإسلامي، لكن هذا التشابه، كما يلاحظ كلود كاهين بكل صواب، بين العيارين والغزاة ليس تطابقاً[4].

ومهما كان أصل كيان العيارين، فإن نشاطهم الاجتماعي اللاحق واندماجهم مع الفتيان كما يبدو مرتبط بالتقاليد الإيرانية الفروسية القديمة ومُثل الفضيلة الإيرانية «جوانمردي» والتي تطابق مُثل الفتيان السامية. والأكثر احتمالاً إن العيارين والفتيان اصطنعوا اسم «الفتوة» عن اختيار واتخذوا منه قانوناً أخلاقياً أو «ميثاق شرف» لنشاطهم الاجتماعي. وكان هذا النظام الأخلاقي يضم جملة من المبادىء العامة والمنتشرة في المشرق الإسلامي، وسنتطرق إلى ذلك الموضوع لاحقاً. لكن تطور الفروسية الشرقية (بما في ذلك العيارة والمروءة) اتخذ أوجهاً وأشكالاً مختلفة في العصور الوسطى. ونشأت منظمات عسكرية ـ دينية (الرخاصية والخليلية والنبوية وغيرها) ورابطات مستقلة وفرق غازية (الغزاة) وجمعيات صوفية في أواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني

---

(١) Taeshner, «Ayyar», EI², p. 817 - 818, Cahen, Mouvements, II. p. 44.

(٢) I. Melikoff, «GHAZI», EI², p. 1043 - 1045.

ي. رضوان ـ «غازي» ـ إسلام ـ قاموس موسوعي، موسكو، ١٩٩١ (بالروسية)، ص ٥٢

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٧٩، Cahen, «Futuwwa», EI², p. 961 - 969.

(٤) آكيموشكين، «رباط»، قاموس موسوعي، ص ١٩٨، G. Marcais, «Ribat», EI², p. 1150 - 1153.

عشر واتّخذت أكثريتها بمبادرة الخليفة العباسي الناصر لدين الله في سنة ١١٨٢ في جمعية فروسية إسلامية عامة تحمل اسم «الفتوة»[١]. وقد شاء الخليفة العباسي أن يتبنّى ويوحّد مبادىء الفتوة، فحصل على المكاشفة وأنشأ فتوة بلاط دعا إليها أمراء العالم الإسلامي جميعاً، لكن فتوته بالمعنى الدقيق كانت «شهامة» فروسية إسلامية أو بالأحرى فتوة أرستقراطية نالت لأمد بعض الشهرة في سورية ومصر، ولن تحل مطلقاً محل الفتوة الشعبية التي توجهت لا نحو السادة والطبقات الاجتماعية الحاكمة بل نحو الصُنّاع وأصحاب المهن[٢].

إن الاسم «عيّار»، كما يبدو، مستعار من البهلوية (حرفياً يعني: رفيق، مساعد، معاون)[٣]. غير أن هذا المصطلح يشتق في المناجد العربية من الأصل الثلاثي «عير»[٤] والمعنى اللغوي للكلمة العيّار هو: «الكثير التجوُّل، والطواف، الذي يتردد بلا عمل، يخلّي نفسه وهواها»[٥]. وهذا المعنى أو التفسير العربي يتطابق مع مدلول المصطلح الفارسي «جوانمرد» (حرفياً يعني: رجل شاب، ويعادل معنى المصطلح العربي فتى):

---

(١) C. Cahen, Mouvements, II, p. 44, «Ayyar», EI, p .817 - 818.

(٢) C. Cahen, Note sur les debuts de la Futuwwa d'an Nasir. - «Oriens» , 1953,N. 6.
ابن الساعي، الجامع المختصر، مجلد ٩، بغداد، ١٩٣٤، ص ٢٢٢. ابن الأثير. الكامل في التاريخ، مجلد ١٢، بيروت، ١٩٦٦، ص ٤٤٠. القلقشندي، الصبح الأعشى في صناعة الإنشاء، مجلد ١٢، القاهرة، ١٩١٨، ص ٢٧٤.

(٣) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٤) أنظر D. N. Mackenzie, A Concise Pahlavi Dictionarys London, 1971, p. 15.
عبر مفهوم «العيّار» عن علاقة خاصة بين الحاكم والآلهة الحامية أو المدافعة عنه. وابتداءاً من العصر الأخيميني كان يستعمل هذا المفهوم غالباً للتعبير عن العلاقة بين الملك والناس من حاشيته في البلاط (أنظر: G. Widengzen, Der Feodalismusim Alten Iran,
وتذكر النصوص البارثية (الطورفانية) «مساعدي الملك» بلفظ «Adiyavaran» (الفصل الأول) Köln - Oplanden, 1969 الذي يعتبر الصيغة الفارسية المطابقة لـ «Hadiyaran» أو «Ayyaran» ولكن في هذه الحالة قد تكون الكلمة مقتبسة من الآرامية والمثبوتة في اللغة الماندية على صيغة «Adyaura»أنظر: Geo Widengren, Recherches sur Le Feodalisme iranien. - «Orientalia Suecana», vol. V (1956) Uppsala, 1957, p. 89 (note 8):
ومهما كان الأمر فإن المصطلح البهلوي «عيّار»، تطور في اللغة الفارسية الجنوب غربية كما يلي: *Adya - War>adyar>ayyar.

(٥) من المحتمل أن الأصل العربي «عير» قد يكون مقتبساً من الفارسية القديمة (البارثية) عن طريق الآرامية أو لغة سامية أخرى.

«الفارس المتشرد أو الفارس المطوِّف الذي يقوم بمآثر الشجاعة والسخاء والبراعة العسكرية والمتداول في التقليد الإيراني الأرستقراطي»[١]. والكلمة الفارسية «جوانمرد» قد اكتسبت كل مضمون المصطلح العربي فتى (جمع: فتيان) بدورها. وقد جرى فيما بعد كما يبدو، تخفيض قيمة أو معنى «اىعيّار» واتخذ في الأدب العربي معنى «المتشرد، الكسول الخامل، اللص، الدرويش، وعدم الاستقرار والحيلة والشطارة والمهارة في التخلص»[٢]. وفي الأدب الفارسي كان مصطلح العيار في البداية يعني: «داهٍ، شاطر وسريع التصرف والحركة»، واتخذ لاحقاً معنى «المحتال» و«الغشّاش» و«المكّار»، وكان كصفة ينسب إلى فقراء المدن. لكن العيّار عادة موهوب بصفات الشهامة والنبل، وهو فارس نوعياً[٣]، والتفسير الأخير يطابق معنى «الجوانمرد». ومهما كان الأمر، ففي العصر الإسلامي الوسيط أصبح مفهوم «العيّار» يشير إلى معنى أوسع وأعم وأكثر غموضاً من «الفتى». إذ إن المؤرخين العرب أطلقوا تسمية «العيارين» على جميع المتمردين والمشاغبين ومزعجي أهالي المدن بصرف النظر عن انتمائهم إلى أية منظمات، وأعطوا لمصطلح العيّار معنىً مهيناً. بينما كان العيارون في الواقع أعضاء أخويات الفتوة أو تنظيمات شعبية متماثلة. ومع ذلك فالأرجح أن ثمة قسماً من العيارين كان منظمة وأنسبت نفسها إلى جماعات الفتيان[٤]. فعلى كل حال كان ميثاق شرف وسلوك العيارين (بالفارسية: عياري = عيارة) في إيران وآسيا الوسطى مماثلاً للفتوة. لكن الأمر الأكثر احتمالاً هو أن العيارين اصطنعوا اسم «الفتوة» عن اختيار وعبّروا بها عن معتقداتهم

---

(١) أنظر: المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الثانية والعشرون، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ص ٥٤٠.

(٢) CL. Cahen - W. L. Haraway, «Ayyar», «Encyclopedia Iranica», edited by Ehsan Yarshater, Vol. III, fasc. 2, London - New - york, 1987, p. 159.

(٣) F. Taeschner, «Ayyar» Encyclopedia of Islam, second edition, p. 817, Cahen - Haraway «Ayyar». p 159.

لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٢، فرهنك فارسي ـ روسي، جلد ٢، موسكو ١٩٧٠، ص ١٩٧.

(٤) ا. بوتلس، تاريخ الأدب الفارسي ـ التاجيكي، موسكو ١٩٦٠، ص ٥٢٢ (بالروسية)، ل. ف. ستروﻳﻔا، دولة الإسماعيلية في إيران في القرن الحادي عشر ـ الثالث عشر موسكو، ١٩٧٨، ص ٧٢٣، بولشاكوف، مدينة الشرق الأدنى، ص ٨٤، (حاشية ٢٩) نفس المؤلف: مدينة آسيا الوسطى، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٦،

Cahen - «Ayyar». p. 159.

الأخلاقية واتخذوا منها ميثاق شرف أو قانون في نشاطهم الاجتماعي.

ظهر العيّارون في العصر العباسي لأول مرة على صفحات «تاريخ الطبري» بين حوادث سنة ١٩٧/ ٨١٢ ـ ٨١٣ أثناء وصف حصار بغداد من قبل جيش المأمون (باعة الطريق والعُراة وأهل السجون والأوباش والرعاع والطرارين وأهل السوق)[١]. لكن المؤرخ لم يستعمل مصطلح «العيّار» بشكل واضح، فتارة كان يسميهم «بقوم العراة» وتارة بالعيّارين. أما المسعودي فقد كرّس اهتماماً لنشاطهم وخاصة لحوادث سنة ١٩٦/ ٨١٢ بين قوات الأمين والمأمون، المتحاربة: («المحمدية» و«المأمونية»). وقد أظهر العيارون نشاطاً بالغاً في الدفاع عن بغداد أثناء الحصار المذكور: «... وصمد نحوه خلق من العيّارين وأهل السجون، فكانوا يقاتلون عراة، في أوساطهم التبابين والميازر (المآزر) وقد اتخذوا لرؤوسهم دواخل من الخُوص يسمونها «الخوذ» ودرقاً من الخوص والبواري قد قُيِّرت وحشيت بالحصى والرمل، على كل عشرة منهم عريف، وعلى كل عشرة عرفاء نقيبٌ، وعلى كلّ عشرة نقباء قائد، وعلى كل عشرة قواد أمير، ولكل ذي مرتبة من المركوب على مقدار ما تحت يده: فالعريف له أناس يركبهم، غير من ذكرنا من المقاتلة، وكذلك النقيب والقائد والأمير يركبون أناساً عُراة[٢]... ولم تزل الحرب قائمة بين الفريقين المأمونية والمحمدية [أنصار الخليفة محمد الأمين ـ أ. خ.] أربعة عشرة شهراً وضاقت بغداد بأهلها... وقد كان لأهل بغداد في أيام حرب المستعين والمعتزّ نحو هذا من خروج العيّارين إلى الحرب، وقد اتخذوا خيلاً منهم وأمراء كالملقب بنينويه وخالويه وغيرهما، يركب الواحد منهم على واحد من العيارين ويسير إلى الحرب في خمسين ألف عُراة[٣]... ولما كان في بعض الأيام ثارت العُراة في نحو مائة ألف بالرماح والقصب والطرارات من القراطيس على رؤوسهما... ونهضوا مع غيرهم من المحمدية وزحفوا في مواضع كثيرة نحو المأمونية، فبعث عليهم طاهر [قائد جيش المأمونية ـ أ. خ] بعدة قواد وأمراء من وجوه كثيرة، فاشتد الجلاد وكثر القتل، فكانت للعُراة على

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثاني، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الطبعة الثالثة المنقحة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦، ص ٤٤٨.

(٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الرابع، طبعة بزبيه دي ميار وباڤيه دي كرتاي، عنى بتنقيحها وتصحيحها شارل پلا، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ (٢٦٥٦ ـ ٢٦٥٧) (لاحقاً: المسعودي، مروج).

(٣) المسعودي، نفس المصدر، ص ٢٨١ (٢٦٦٢).

المأمونية. . . »[1].

يبدو من أوصاف المسعودي بأن العيّارين كانوا من «ذوي البأس والنجدة والسلاح والعدّة». وغالباً يفيد المسعودي بيوتاً شعرية في مصداق ما يذكره عن شجاعة «العيّار أو العريان» أو «طعنة الفتى العيّار» «البطل المشهور العريانُ»، لكنه يندّد بسلوكهم لتتبع أصحاب الأموال والذخائر وجباية الأموال منهم[2].

ومهما كان الأمر فإن رواة الأخبار يذكرون العيارين في العصر العباسي والسلجوقي كفئة اجتماعية على هامش المجتمع والقوانين. لكنهم لم يتطرقوا إلى دوافع حركتهم كقوة اجتماعية ونشاطهم في المعارضة المدنيّة، ودورهم القيادي في تلك الحركات الشعبية، بل بالعكس لقد سعى الأخباريون في الطبقات العليا إلى استهانة حركات الفئات المدنيّة السفلى ووصفوا العناصر المضطربة للمجتمع المدني بازدراء وألقاب تجديف: «العراة»، «الرعاع»، «العائرون»، السوقية، قطاع الطرق أو جملة بالأوباش.

وقد أثارت مشكلة العيارين اهتمام أخصائيِّي الحياة الاجتماعية للمشرق الإسلامي، لكن أكثرية الباحثين الذين تطرقوا إلى هذه المسألة يطابقون العيارين مع الفئات الخارجة عن المجتمع[3]. وكما يبدو أنهم وقعوا تحت تأثير المصادر التاريخية واعتبروا مصطلح «عيّار» إحدى الألقاب المهينة والمعادلة لمفهوم «متشرد» عاري وإلخ. ومهما كان الأمر ففي مجال دراسة مسألة العيارين ينفرد بحث بوسورت عن «بنوساسان» (العيارون) في المجتمع والأدب العربي.[4] بيد أن كلود كاهين لأول مرة لاحظ في العيارين قوة اجتماعية وخصّص لهم دوراً قيادياً في التاريخ السياسي ـ الاجتماعي لمدن المشرق الإسلامي، واعتبر عملياتهم ونشاطهم كنشاط الطبقة الاجتماعية، لكنها كانت غير واضحة وفطرية كما كان ذلك في جميع حركات القرون الوسطى[5]. ولم يخطىء لويس غارديه في تقييمه لنشاط العيارين في المدن قائلاً: «كانوا عنصراً لا يستهان به في الحياة المدنيّة، وكان على

---

(١) المسعودي، نفس المصدر، ص ٢٨٩ (٢٦٧٧).

(٢) المسعـــودي، نفـس المصـــدر، ص ٢٨٤، (٢٦٦٨)، ٢٨٥ (٢٦٦٩)، ٢٨٦ (٢٦٧١) ص ٢٨٨ (٢٦٧٦)، ٢٨٩ (٢٦٧٧).

(٣) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٠ ـ ١٧٣ - Taeschneo «Ayyar», EI², p. 817, Cahen Hanawy, «Ayyar», EI, p. 159.

(٤) CI. E. Boseworth, The Medieval Islamic underworld. The Banu Sasan in The Arabic Society and Litterature, Pt 1 - 2, Leiden, 1976

(٥) CI.. Cahen, Mouvements, II, p. 48

السلطة أن تحسب لهم حساباً، بل وأن تهادن قادتهم... وفي المدن، حيث كانوا يمثلون معارضة للحكم القائم، حاولت أكثر من ثورة باسم الدين أن تجندهم»[١]. ومن الملاحظ أن العيارين انتشروا في جميع الولايات الواقعة إلى شرق بغداد وحتى الحدود الشرقية للعالم الإسلامي وخاصة في إيران وسيستان وما وراء النهر (آسيا الوسطى) ابتداء من القرن الثالث وحتى السابع الهجري[٢]. ولا نشاهد العيارين في الولايات الغربية للخلافة العباسية وفي الأندلس، حيث قامت هناك تنظيمات «الفتيان» و«الأحداث»[٣].

وقد نشأت في مدن ما بين الرافدين وبغداد وخاصة منذ أواسط القرن العاشر وحتى أواسط القرن الثالث عشر منظمات خاصة من أهل المدن غير مرتبطة بالأصناف أو الاتحادات الحرفية ولا بطوائف الأحياء المدنيّة ولا بالسلطات المركزية، وقد قام بتلك المنظمات العيّارون[٤]. ويبدو من إشارات المصادر التاريخية القليلة بأن العيارين في بغداد لعبوا دوراً قيادياً هاماً في الحركات الشعبية. على الرغم من أن الأخباريين لا يعطون تفاصيل عن منظمة العيّارين، إلا أنه يمكن الافتراض بأن تنظيمات العيارين في بغداد كانت مسلحة ومتمسكة بميثاق شرف معين يضم أهم المبادىء التالية: ضبط النفس، قوة العزيمة، الصمود، الصبر على شدة الألم، الولاء في الرفقة، حفظ السر، عدم قبول الكذب، الوفاء بالوعد، حساسية الشرف الحادة والعفاف[٥]. والأرجح أن ميثاق شرف العيّارين في بغداد كان أحد الأنظمة الأخلاقية المنتشرة في القرن العاشر في المشرق الإسلامي والمتحدة بتسمية عامة «الفتوة»[٦].

كما يبدو، تمسك العيارون في نشاطهم الاجتماعي بميثاق شرف يستند إلى قواعد

---

(١) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٢، كورباليديس، البنيان الاجتماعي لأهل المدن، ص ١٣٠.

(٢) ميخايلوفا، بغداد في القرون الوسطى، ص ٢٨ .Cahen, Mouvements, II, p. 44

(٣) Cahen, Mouvements, II, p. 25 - 56.

(٤) Cahen, Milices et association de Futuwwa p. 276.

ا. ب. ميخايلوفا، بغداد في القرون الوسطى (بعض نواحي تاريخ حياة المدينة الاجتماعي والسياسي من أواسط القرن العاشر وحتى أواسط القرن الثالث عشر) موسكو، ١٩٩٠، ص ٢٧ (لاحقاً: ميخايلوفا، بغداد في القرون الوسطى).

(٥) بدري محمد فهد. العامّة ببغداد في القرن الخامس الهجري، بحث تاريخي في الحياة الاجتماعية لجماهير بغداد، ١٩٦٧، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٦) Cahen, «Futuwwa», EI², p. 961 - 965.

الفضيلة الإيرانية «جوانمردي» (أو مردناكي) بالنسبة لقسم معين من أهل المدن، وكذلك بالنسبة للعوّام الذين رأوا في العيّارين المدافعين عنهم ضد اضطهاد الطبقة الحاكمة، وقد تمتعوا بنظر أهل المدن بشعبية «الناهبين الشرفاء». وكان لهم نفوذ كبيرٌ على سواد شعب المدن[١]. ويظن المستشرق جورنيباوم بأن العيارين اتَّحدوا مع الفتيان ووضعوا أنفسهم في خدمة طبقة عليا وتكتلوا بالكراهية نحو السلطة الحاكمة التي كانت تعتمد على الجنود والقوات الأجنبية. وكان هدفهم الرئيسي ضمان حق المراقبة على إدارة المدينة. وقد أفلحوا غالباً في هذا الميدان وتوصلوا إلى أهدافهم خاصة في المدن السورية في القرن الحادي عشر والثاني عشر[٢]. لكن استطلاعات المستشرق جرونيباوم كما يبدو لنا تخص نشاط «الفتيان». وتنظيمات «الأحداث» في المدن السورية، إذ لم يكن للعيّارين وجود في المدن السورية. بيد أنه قام ثمة تقارب وصلات بين العيارين والفتيان والأحداث، لكن نظام الفتيان والعيارين كان يختلف عن نظام «الأحداث» بشعائرهم التي نمت في إطار المُثُل الخاصة بالفتوة، وليس ثمة ما يقابل ذلك عند الأحداث أو عساكر الرديف المدنيَّة غير المحترفة[٣]. ويبدو من دراسة المصادر التاريخية بأن العيّارين أظهروا نشاطاً فعالاً أثناء حُكم الأمراء البويهيين في بغداد وعارضوا تسلط الديالمة من الشرطة في بغداد أيام حكم بهاء الدولة (٩٨٩ ـ ١٠١٣). وكان العيّارون يكرهون الشرطة [الميليشيا] وحامية الشِحنة ويعتبرون الميليشيا المذنب الأكبر في شقائهم. ولذلك كان العيارون يعتركون مع الميليشيا بكل ضراوة ولا يتنازلون معهم أبداً لحل وسط. وقد حاولت السلطات أكثر من مرة تجنيدهم للخدمة في الشرطة أثناء حكم البويهيين وفي الشحنكية أيام حكم السلاجقة في بغداد. ولكن العيّارين كانوا يفضِّلون في كل مرة مغادرة بغداد من أن يلطخوا بهذه الخدمة أنفسهم[٤]. وقد لاحظت المستشرقة ميخايلوفا في دراستها القيِّمة بأن موقف العيّارين كان يختلف نحو هيئة «المعونة» البويهية، إذ إن المعونة كانت لها

---

(١) ك. م. كورباليديس، وثائق القرن الثاني عشر المرسمية عن البنيان الاجتماعي لأهل المدن الإيرانية. ـ «الشرق الأدنى والأوسط» العلاقات الإنتاجية ـ المالية في العصر الإقطاعي، موسكو، ١٩٨٠ (بالروسية) ص ١٣٠ (لاحقاً: كورباليديس، الوثائق الرسمية).

(٢) ج. جرونيباوم، حضارة الإسلام، ص ٩٩.

(٣) كلودكاهين، «الأحداث» دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ثاني، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ (لاحقاً: كاهين، «الأحداث»).

(٤) ا. ب. ميخايلوڤا، بغداد في القرون الوسطى (بعض نواحي تاريخ حياة المدينة الاجتماعي والسياسي من أواسط القرن العاشر وحتى أواسط القرن الثالث عشر)، موسكو، ١٩٩٠، ص ١٠٥ (لاحقاً: ميخايلوفا: بغداد) (باللغة الروسية).

صلات وثيقة مع أهل بغداد، والأهم من ذلك، كانت المعونة تُجنِّدُ من سكان المدينة ولذلك فقد كان هذا الأمر بالنسبة للعيّارين شيئاً مفهوماً ويثير تعاطفاً في قلوبهم بالمقارنة مع أتراك الشرطة أو حامية الشحنة. وقد دخل العيّارون في صفوف المعونة بكل سرور، عندما سنحت لهم الفرصة، وانتحلوا وظيفتها وكذلك الموارد المخصصة للنفقة عليها[١].

وقد لعب العيارون دوراً هاماً ليس فقط في النزاعات المختلفة بين الأحياء البلدية وأخذوا في أيديهم قيادة المشاجرات، كقوة مسلحة ومنظمة وحيدة، بل وكذلك في المشاحنات الدينية بين السنّيين والشيعة في بغداد. وكل فريق بدوره كان يستعمل العيارين كقوة مسلحة ويعتمدون عليهم في المشاجرات بين الأحياء المدنية. غير أنه لم يكن في منظمات العيّارين بوادر التعصب الديني[٢] عامة. وكان العيّارون عموماً مسلمين، لكن بعضهم كان متعاطفاً مع الشيعة واعتبروا وليهم الخليفة علي، بينما كان القسم الآخر متعاطفاً مع الحنابلة وأفردوا لأحمد بن حنبل وقارة خاصة. وإلى جانب ذلك كان هناك فئة أخرى منهم تهمل فرائض الدين الإسلامي وغالباً كانت تخالفُ الشريعة بشرب الخمر وعدم تأدية فريضة الصوم[٣].

حين كان يضعف الحكم في بغداد كان العيارون والفتيان يظهرون جهاراً ويعتركون مع شرطة ومتطوعي الدولة، ولم يكن هؤلاء بدورهم يترددون في تجنيدهم، كما أن بعض رؤساء الضابطة كانوا من عملائهم[٤]. وفي أوقات الاضطرابات كان العيارون ينهبون تجار الأقمشة والعطارين والصياغ والموظفين الكبار. ومن الطبيعي أن الهجوم على بيت الوزير العباسي أو قاضي القضاة كان في حد ذاته يبدو كنداء موجه للسلطات التي كانت تزج الميليشيا (الشرطة) والمعونة أثناء حكم البويهيين والشحنكية أثناء حكم السلاجقة لقمع «فوضى» العيارين من أجل صيانة المصالح المالية للطبقة المثرية[٥].

كان العيَّارون في الواقع قوة اجتماعية منظَّمة تكافح ضد استبداد الحكَّام والقوى أو العناصر الأجنبية التي حاولت أكثر من مرة فرض سيطرتها في العاصمة السياسية. وقد أفلح العيَّارون في مقاومتهم للتدخل الأجنبي (البويهي والسلجوقي) أكثر من مرة

---

(١) ميخايلوفا، بغداد، ص ١٠٥.
(٢) نفس المصدر، ص ١٠٥.
(٣) نفس المصدر، ص ٢٨، قارن: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص ٣٩٢.
(٤) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٥) أنظر: ميخايلوفا، بغداد، ص ١٠٥.

وأصبحوا طليعة سياسية للطبقات الشعبية. وفي مراحل الضعف والتفكُّك السياسي احتفظوا في أيديهم بزمام الأمور. وتشير المصادر العربية بأن بغداد وقعت تحت سيطرة العيَّارين أثناء حكم البويهيين في فترة ما بين سنوات ٤١٥ ـ ٤٢٨/ ١٠٢٤ ـ ١٠٣٧[١].

لقد ظهر العيارون كقوة اجتماعية ليس فقط في العاصمة العباسية فقط، بل وكذلك في الكثير من المدن الإيرانية. فقبل ظهور البويهيين كان العيَّارون يُسمُّون أنفسهم بالمطوِّعين، الذين كانوا يختلفون عن المنتفضين والفرق النظامية. وأثناء حكم البويهيين قامت سنة ٩٧١ في قزوين اضطرابات وفتنة بين التجار وأصحاب الأملاك. ويشير الوزير البويهي في قزوين ابن عبَّاد في رسالته إلى هذه الفتنة التي أقلقت الأشراف المدافعين عن السلطة والذين كانوا يتّهمون «زعماء الشعب» (العيَّارين) بإثارة هذه الاضطرابات، إذ أنهم كانوا ينسبون أسماءهم إلى العيارة ويتّسمون بالشطارة. وفي النتيجة أدَّى عدم التفاهم والخلاف بين الفئات الاجتماعية المذكورة إلى إثارة الشغب في المدينة[٢]. ويذكر الجغرافي ابن حوقل أيضاً عن اضطرابات مماثلة في ذلك الوقت تقريباً (٩٧١) في مدينة أردبيل التي كان يحكم عليها الأمير المرزُبان بن مُسافر ما يلي:

«. . . وذلك أنهم كانوا من أسباب العيارة وطرق التمرُّد وذكرهم للشطارة بحالٍ لا يكترثون بالسلطان معتصمين بالشيطان معتكفين على البلاء والعصيان وكانت أموال السافرة بينهم منهوكة ونعمهم منهوبة ودماؤهم مراقة مطلولة». وكما يبدو، أثار نهب وشغب العيَّارين غضب الأمير المرزبان بن مسافر السلار الذي نقم عليهم: «بأخذه لأموالهم والمبالغة في مطالباتهم وتشتيتهم من بعد ذلك في الأقطار وتمزيقهم في الجبال والقفار»[٣].

لا شك أن العيَّارين شكَّلوا في المدن المذكورة قوة معارضة للسلطات القائمة، لكن موقف الفئات الاجتماعية الثرية خاصة كان سالباً نحو العيَّارين، وليس من المصادفة بأن ابن حوقل وابن عبَّاد يصفونهم بـ «المتمردين». . . و«المعتكفين على البلاء والعصيان» وإلخ.

قام العيَّارون والفتيان بنصيب الجناح الفعَّال للمعارضات الشعبية ضد السلطات

---

(١) للتفاصيل أنظر: ميخايلوفا، بغداد ص ٤٤ ـ ٥٠، قارن: جورنيباوم، حضارة الإسلام، ص ٥٥.

(٢) Cahen, Mouvements, II, p. 45.

(٣) ابن حوقل الصيبي، كتاب صورة الأرض، الطبعة الثانية، القسم الأول، ليدن، مطبعة بريل، ١٩٦٧، ص ٣٣٤، قارن Cahen, Mouvements, II., p. 45.

الرسمية. وكان الفتيان والعيّارون في جوهر الأمر جماعات خاصة تُجنّد من الطبقات المنبوذة والأكثر شراسة في أفعالها، وكانوا أحياناً يفلحون رويداً رويداً في جذب بعض عناصر من الطبقة المتوسطة ومن الأشراف إلى ركبهم، أو في الحلول محل الشرطة العسكريين[١].

ولربما كان من الأصحّ أن نتطرّق إلى القاعدة الايديولوجية (أو ميثاق الشرف) التي وحّدت العيّارين والفتيان والتي كانت منتشرة في مدن العراق وإيران وآسيا الوسطى. وكان ميثاق شرفهم يدعو إلى الصبر والثبات وأمانة الكلمة والدفاع عن الضعفاء، وفي بعض الأحيان إلى العزوبة. وقد اعتمد هذا «القانون» على قناعات دينية ونظرية الواجب الأخلاقي والكمال[٢]. وكانت مبادؤهم الحاكمة وأخلاقياتهم وميثاق شرفهم قبل كل شيء في خدمة تحزبهم.

ويعطي مصنف القرن الحادي عشر «قابوسنامه» وصفاً مفصلاً للعبارة (جوانمردي: الصيغة الفارسية للفتوّة): «أساس الجوانمردي ثلاثة أشياء: أولاً، ماذا تقول يجب أن تفعل، ثانياً، لا تقوم ضد الحق، وثالثاً، كن صبوراً... واعلم بأن العيّار النبيل هو ذلك الذي يتّصف بعدة شمائل: أن يكون العيّار جريئاً، صبوراً في كل عمل، يوفي بوعده، عفيفاً، صادقاً، لا يلحق ضرراً بأحد، يحتمل الضرر في سبيل أصدقائه، لا يعتدي على الأسرى، يمنح للفقراء، يمنع الأشرار عن الأعمال الشريرة، يقول الحق، يصغي إلى العدل، لا يجازي الخير بالشر، يقوم بالحديث اللطيف ويرى في المصيبة خيراً»[٣].

كما نرى، تنعكس في هذا المصنف آراء العيّارين، ونظرتهم إلى الكثير من المسائل الاجتماعية وقد أفرد قانونهم الأخلاقي مكانة هامة للعدالة وعالجها من موقف معيّن وأنزل الواجب الأخلاقي منزلة خاصة. ولا شك أن هذه النصائح والوصايا انبثقت من طبيعة تفكير العيّارين ووجدت قبولاً تاماً عند الأكثرية منهم على الأقل. كما أن أكثرية هذه الفضائل الفارسية الأصل تنطبق تماماً على مبادىء الفتوّة والفضيلة العربية الإسلامية عند الفتيان والذين كجماعة كانوا يؤمنون بمعتقدات معيّنة تضم الواجب الأخلاقي ونظرية الكمال والدفاع عن الضعفاء والوفاء والعدالة وإلخ.

---

(١) كاهين، «الأحداث»، ص ٢٤٨ .Cahen, Mouvements, II., p. 55

(٢) بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٣) «قابوسنامة» ترجمة ومقدمة وحواشي وتعليقات ي. ا. برتلس، موسكو، ١٩٥٣، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

كما يبدو أن القانون الأخلاقي أو ميثاق شرف العيَّارين والفتيان يستند على معتقدات دينية معيَّنة ومبادىء عامة، وقد تمسَّك العيَّارون والفتيان بهذه المبادىء من أجل إقامة مجتمع منشود حيث يسود فيه العدل الاجتماعي والمساواة وإلخ. ويعكس «ميثاق شرف» العيَّارين والفتيان ظاهرة «رفض» استبدادات العصر وظلم الحكَّام والفساد الاجتماعي في العصر العباسي التي قلقلت حياة الطبقات الشعبية والعناصر غير الراضية عن حالتها الاجتماعية.

كان العيَّارون في بغداد بصورة جليّة منظمة الفتوّة يسعون إلى أهداف شعبية معادية للعباسيين ويكافحون من أجل تعديل استبدادات الحكَّام وتصرفاتهم. وبالنتيجة تحوَّلوا إلى طليعة سياسية للطبقات الشعبية. وفي مراحل التفكُّك والضعف السياسي أفلحوا في كفاحهم واحتفظوا في أيديهم بزمام الأمور من سنة ١١٣٥ ـ ١١٤٤ في بغداد[١]. لكن الفضيلة عند العيَّارين والفتيان كانت غالباً تختلف عن فضيلة الإسلام الرسمي السلبية، لأنها كانت فعَّالة، تحرِّك الروح الكفاحية للطبقات الشعبية، البالغة الحساسية واتجاهات الرأي. والأرجح أن بعض مفكِّري العيَّارين والفتيان، كما يبدو، كانوا قد اقترحوا مطلب الاستيلاء على الممتلكات والأموال المكتسبة بطريقة غير شرعية وذلك بما يتناسب ونداءهم للدفاع عن الضعفاء ومن ثم توزيعها على المحتاجين، الأمر الذي كان بالنسبة للمتكلِّم الصوفي الغزالي (توفي سنة ١١١١ م) وكثير غيره مرادفاً للسرقة[٢]. ويؤكِّد الغزالي بأن الزلاَّت الشخصية، مهما قيل في كثرتها، لا يمكن أن تفسد قيم الإسلام الحقيقية، طالما تُعرِّف على هذه وتلك بوصفها الصحيح[٣]. ولا تختلف مواقف المتكلِّمين وأهل الدين الآخرين كثيراً عن موقف الغزالي السلبي والتأمُّلي من الأعمال القذرة (كسبُ الدوانق والخداع والربا والغش وإلخ). وقد ندَّد التوحيدي «بكسب الدوانق» عيب التجَّار الأكثر ترداداً لأنه يؤدي إلى ممارسة الغش. وأسهب «نشوار» التنوخي في الحديث عن عدة تجَّار أثروا وحقَّقوا لأنفسهم بالخداع الأموال اللازمة، وكثيراً ما كانت «الحيل الشرعية» تبرِّر، تحت مظاهر بيع وشراء، الأرباح الفاحشة[٤]. ولا شك، في أن كل بائع أو تاجر غشَّاش لم يكن يُحيي على الشكل الأكمل جميع

(١) جرونيبام، حضارة الإسلام، ص ٥٥.
(٢) بولشاكوف، المدينة العربية، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٣) الغزالي «إحياء علوم الدين». ج ٢. القاهرة ١٩٠٠. ص ١٢٨.
(٤) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٥٠.

فروض الإسلام، غير أنهم لم تكن تُداخلهم ريبة في صحّتها. وإلى هؤلاء توجّهت نصائح الغزالي التأمُلية وظلّت المثالية مصانة في الوفاء بالعهود وفي إقامة القسطاس والعدل في العلاقات بين الناس وفي تساوي المؤمنين أمام الله[1].

نعم إن رواة الأخبار وأهل الدين يندّدون بفساد أخلاق العيّارين ـ الفتيان بسبب إثارة الشغب والنهب وابتزاز الأغنياء والحرب التي أعلنوها على الموسرين و«أتاوة الحماية» التي فرضوها على أصحاب الدكاكين واعتراكهم مع الشرطة ومتطوعي الدولة، لكن هؤلاء المتكلّمين والأخباريين لم يتطرّقوا إلى البواعث التي أدّت إلى هذا السلوك، ولم يعالجوا هموم الفئات الاجتماعية المحرومة وأسباب التفاوت الاجتماعي والأزمات الاقتصادية واستبداد الحكّام والعدل في العلاقات بين الناس والالتزام بالأوامر الدينية وإقامة القسطاس وإلخ. ولم يعارضوا ظلم الحكّام وغش التجّار واكتساب الأموال والأرباح الفاحشة بطرق غير شرعية. بيد أن العيّارين ـ الفتيان دافعوا عن الفئات المحرومة انطلاقاً من معتقداتهم عن العدالة والمساواة بين الناس ورفضوا استبدادات الحكّام والإدارة، وانتهجوا في سلوكهم طرقاً مختلفة ابتداءً من الاستيلاء على الثروات والأموال المكتسبة بطرق غير شرعية، وتوزيعها على المحتاجين ولو بوسائل غير أخلاقية في الغالب، والأهم من كل شيء كانت للعيّارين والفتيان آراء ونظرة عن العدل بين الناس وتساوي المؤمنين أمام الله والثراء المشروع وفساد الأخلاق الدينية وأقاموا معارضة فعّالة ضد السلطات الرسمية والأثرياء، دون كبير أمل في مستقبل أرخى. ويمكن التكهُّن بآراء العيّارين والفتيان بتلميحات منعكسة في مؤلفات أعدائهم الفكريين. وهذا ما يكتبه المؤرِّخ الحنبلي عبدالرحمن ابن الجوزي (١١١٦ ـ ١٢٠٠) في مصنفه القيّم «تلبيس ابليس» والذي كرّس للعيّارين ـ الفتيان فصلاً تحت عنوان: «تلبيسه على العيارين في أخذ أموال الناس»: «ومن هذا الفن تلبيسه على العيّارين في أخذ أموال الناس فإنهم يسمّون بالفتيان ويقولون: الفتى لا يزني ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك ستر المرأة ومع هذا لا يتحاشون من أخذ أموال الناس وينسون تقلي الأكباد على الأموال ويسمُّون طريقتهم الفتوّة. وربما حلف أحدهم بحق الفتوّة فلم يأكل ولم يشرب ويجعلون اللباس السراويل للداخل في مذهبهم كإلباس الصوفية للمريد المرقعة وربما يسمع أحد هؤلاء عن ابنته أو أخته كلمة وزر لا تصح وربما كانت من محرِّض فقتلها ويدّعون أن هذه فتوّة وربما افتخر أحدهم بالصبر على الضرب. . . فانظروا إلى الشيطان كيف يتلاعب بهؤلاء فيصبرون على

---

(١) غارديه، نفس المرجع، ص ١٦٢.

شدة الألم ليحصل لهم الذكر ولو صبروا على يسير التقوى لحصل لهم الأجر، والعجب أنهم يظنون لحالهم مرتبة وفضيلة مع ارتكاب العظائم»[1].

من المتميِّز في هذه الرواية أن الفقيه الحنبلي والمؤرِّخ ابن الجوزي، الإنسان الذي من الصعب الشكّ في استقامة آرائه وإخلاصه، لا يسمِّي العيَّارين أو الفتيان بقطَّاع الطرق أو باللصوص أو بالرعاع، وهذا يدلّ بأنه يميِّزهم عن أهل الشغب وقطّاع الطرق والرعاع وأهل السجون والسفلة من سواد الشعب. ولكنه ينسب نشاط الفتيان (العيَّارين) إلى وسوسة أو إيعاز الشيطان (تلبيس ابليس)[2]: والأهم من ذلك أن استدلالات ابن الجوزي في «أخذ أموال الناس»، لم تكن تأمّلية بتاً، بل كانت مجادلة أو مناظرة خفيّة مع أنصار معيَّنين حتماً ذوي أفكار جدِّية عن إباحة الاستيلاء على الأموال المكتسبة بطريقة غير مشروعة. وهذا لا يعني بأن نهب الأغنياء في أوقات الاضطرابات الشعبية كان يديرها ويشرف عليها فكرة تنظيمية أو منظّمة، ولكن يمكن التحدُّث بهذا الصدد عن وجود تصوُّرات أو آراء من هذا النمط عند فئة من الفتيان أو العيَّارين، والافتراض بأن نظرية (ذهنية) نهب الثروات المكتسبة بطريقة مشروعة والجعالة غير المشروعة كان لها الكثير من التباين ابتداءً من النقد البسيط وحتى النداءات الفوضوية لنهب الثروات المغتصبة. وعلاوة على ذلك، ليس لدينا أساس بعد، لتأكيد بأن هذه الذهنية (النظرية) كانت من ناحية، عنصراً إلزامياً لمعتقدات الفتيان، ومن ناحية ثانية لم تخرج من حدود أخوية الفتيان[3]. وقد أشار المستشرق بولشاكوف بكل صواب في دراسته بأن أنصار توزيع الأموال والممتلكات المكتسبة بطريقة غير شرعية كانوا العيَّارين ـ الفتيان، ونظرية مقاسمة أموال الموسرين غير الشرعية تدخل بلا شك في نظام آرائهم ومبادئهم.

ورغم كل الاستياء من سياسة السلطات فإننا لا نجد في مؤلَّفات أبناء المدن في القرنين الحادي عشر والثاني عشر أية برامج معارضة ما عدا الموقف السلبي من الأعمال القذرة وعدم المشاركة فيها. وإذا كان هناك أنصار ممارسات أكثر حسماً فإن آراءهم لم تحظ بتثبيت كتابي ـ وثائقي.

وقد تطرَّق الغزالي إلى موضوع شرعية ممتلكات الحكَّام والمحيطين بهم، وأبرز

---

(١) قارن: ابن الجوزي، عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار الكتب العربية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠ (لاحقاً: ابن الجوزي تلبيس إبليس).

(٢) ابن الجوزي تلبيس إبليس، ص ٤٣٩.

(٣) بولشاكوف، المدينة الشرق أوسطية في القرون الوسطى، ص ٢٨٥.

عدم مشروعية قسم من ممتلكات الحكّام قائلاً: «إن قال قائل إذا جاز أخذ ماله [يعني مال السلطان] وتفرقته فهل يجوز أن يسرق ماله أو تخفى وديعته وتنكر وتفرق على الناس، فتقول ذلك غير جائز لأنه ربما يكون له مالك معيَّن وهو على عزم أن يرده عليه... كيف يسرق ويحتمل أن يكون ماله قد حصل له شراء في ذمته... بل لو وجد لقطة وظهر أن صاحبها جندي واحتمل أن يكون له بشراء في الذمة أو غيره وجب الرد عليه... ويجب الحدّ على سارق مالهم إلاّ إذا ادعى السارق أنه ليس ملكاً لهم فعند ذلك يسقط الحد بالدعوى»[1].

كما نرى أن الغزالي يدين ممتلكات المستبدين ليس لأنه نهب غير مسموح به عموماً، بل لأن ذلك قد يؤدي إلى ظلم المالك الشرعي. ومن المستبعد أن يجوز التفكير بأن المحاكم قد استرشدت بالمبادىء التي عبّر عنها، حين يمسَّ النهب أولياء الأمر، فخفيت هنا المماحكة مع أنصار واقعيين يقرُّون بنهب الثروات غير الشرعية وتوزيعها على المحتاجين. ويضطر الغزالي، إذ يعارض أساليب العنف لإقرار العدالة، أن يقرّ بالحق الأخلاقي لإعادة ما أخذه المستبدُّون من شخص محدَّد[2]. ولا يؤكِّد الغزالي أن كل الحكّام مستبدون وأن المخالطة مع أي حاكم محرَّمة على الإنسان التقي. ثم يفصح عن رأيه بوضوح وبالتحديد حول الحاشية والخدم التابعين للبلاط، حيث يقول الغزالي: «وأما الخدم والحشم فأكثر أموالهم من الغصب الصريح ولا يقع في أيديهم مال مصلحة وميراث»[3]. ويعادي الغزالي بشكل خاص العسكريين، وهم حسب رأيه مستبدُّون معروفون سابقاً، وهم وفق طبيعتهم الأخلاقية أسوأ من النساجين والدهانين الأكثر كفراً وإثماً. إن آراء الغزالي النظرية التجريدية تعكس بدقّة أمزجة العصر أو بالأحرى أمزجة الفئة الميسورة من سكان المدن، التي قدّمت غالبية رجال الدين والمشرعين[4].

وقد أدّت المظالم المذهلة أيام الحكم السلجوقي والحروب بين الدويلات وبعض الزعماء العسكريين إلى خراب المدن وإفلاس أهلها، حيث فزع أبناء المدن الميسورون من فقد أملاكهم ومات الفقراء جوعاً. وقامت الانتفاضات مراراً في المدن الكبرى حيث

---

(١) كتاب إحياء علوم الدين لحجة الإسلام الغزالي ج ٢ [القاهرة]، ١٩٠٠، ص ١٢٨ ـ ١٢٩، قارن بولشاكوف، المدينة العربية، ص ٢٢٩.

(٢) بولشاكوف، المدينة العربية، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٣) Enan M.A. Ibn Khaldun, his life and work, 2 edition, Lahore, 1946, p. 82.

(٤) بولشاكوف المدينة العربية، ص ٢٢٧.

كان التباين الاجتماعي أكثر حدّة وطبقة الفقراء أوسع. كانت هذه انفجارات للقنوط، التي انتهت بتدمير منازل الحكّام المكروهين، وتخريب محلّات الأغنياء. على أنه لم يعد سكان المدن جمعاً ضعيفاً في وجه الشرطة أو الجيش، وتكوّنت تنظيمات أبناء المدن المسلّحة في المدن العربية والذين انتفضوا ضد الحكّام الإقطاعيين والمستبدين. وحدث أن وقعت بغداد ودمشق وغيرهما من المدن لمدة طويلة في أيدي المنتفضين المسلّحين من أبناء المدن والذين يصفهم المؤرّخون بنوع من الهلع والاستياء لفتكهم بالأغنياء ويسمُّونهم «المشرّدين» (العيّارين) أو الغوغاء[1].

وقد تطرّق المستشرق كلود كاهين إلى العلاقة بين العيّارين والفتيان في العصر الإسلامي واستفسر التكافؤ المعيَّن بين مدلول المصطلحين ولاحظ بأن المؤرِّخين العرب غالباً ما يختلفون في تسمية نفس الناس والفئة الاجتماعية، تارة يسمُّونهم بالعيّارين وتارة أخرى بالفتيان. بحيث يمكن اعتبار هذين المصطلحين متطابقين. لكن المسألة غير واضحة تماماً، إذ ليس من المستبعد أن يكون الفتيان عيّارين أو أن يكون العيّارون فتياناً بالمعنى التقني وليس من الصعب فهم ذلك. لكن سنعود إلى التساؤل: هل أن جميع الفتيان عيّارون أو هل أن جميع العيّارين فتيان، خاصة، إذ لم ينسبوا للعيارين أهمّيتهم الاجتماعية الكاملة؟ وبما أن الأخباريين يصوِّرون الفتيان بطائفتين: الهادئون والمنتفضون، فإلى أية طائفة منهم ينتمي العيّارون؟

ولحل مسألة العلاقة بينهم يقترح كلود كاهين حلّين أو جوابين: «إمّا أنّه قامت عدة جاليات فتيان حيث اجتمع حولهم جمع كبير من الناس، قليل الانتظام (يعني العيّارين)، أم أنه كان هناك نوع من الأخوية (الإخوان) بين رجال ذوي اهتداء وروح كفاحية كالفتيان، أطلقوا على أنفسهم في نفس الوقت أنصار الفتوّة (أهل الفتوّة)، غير أنهم تسايروا مع أشكال الحياة المرنة أو المتقلّبة». إن هذين الحلّين لا يناقضان بعضهما، بل بالعكس يكمل كل منهما الآخر ويمكن أن يخدم كلاهما، كحلٍّ وسط وملائم ومطابق لأخبار المصادر التاريخية[2].

وغالباً ينسب الإخباريون سلوك العيّارين للفتيان الذين لم يكونوا هادئين في ذلك العصر، وأن أهميتهم تكمن في عددهم الكبير. ومن ناحية أخرى، من الصعب التصوُّر أن يكون حفنة من المتمردين هم سبب الاضطرابات والمشاغبات الشعبية في مدن

---

(١) بولشاكوف المدينة العربية، ص ٢٣٠.

(٢) Cahen, Mouvements, II, p. 49.

المشرق الإسلامي. ومن المؤكد أنه كان بين الفتيان والعيّارين نوع من الأخوية والاهتداء العام والروح الكفاحية والاتحاد. علماً أن الكثير من المؤرِّخين ينسبون أسباب الشغب للعيارين أو «أهل العصبية» (أعضاء العصبية)[١]. ويظن كلود كاهين بأنه ليس هناك تطابق كامل بين العيارة والفتوّة والعصبية. إذ أن العيارة ـ الفتوّة هي عبارات نامية، متقدمة وغير دقيقة، لكنّها أوسع وأعمّ من ظاهرة العصبية المدنية[٢]. وعلى الرغم من ذلك، هناك أدلّة قاطعة تؤكِّد التطابق تقريباً بين العيّارين والفتيان. فخطوط التقارب عديدة: الاتحاد الدائم والضيق والتضامن بينهم ودعوتهم أو رسالتهم العمومية ومطالبهم وسعيهم المعنوي ـ الأخلاقي وميثاق شرفهم الذي يخدم مصالح جماعتهم وسلوكهم وتضامنهم الداخلي[٣]. وباختصار هناك الكثير من الأدلّة التي تؤكِّد بأننا أمام حركة طبقية معارضة شعبية، من نوع ما وبشكل أوّلي ضد شعراء العصر الاستبدادي والنظام القائم، وقد اتخذت هذه الحركة أوجهاً وأشكالاً مختلفة، لكن المعارضة الشعبية كلها لم تتَّحد مع معسكر العيّارين ـ الفتيان، الذين كانوا بدورهم متمزقين ومتعاطفين مع مذاهب وأحزاب وفرق إسلامية مختلفة[٤].

ويذكر الوزير البويهي صاحب ابن عبّاد في رسالته المذكورة أيضاً الاضطرابات الشعبية في أواسط إيران (حوالي سنة ٩٧١) ويفتخر بأنه انتصر في أصفهان على «التفتي» (رمز معتقدات الفتوة[٥]: العيارة).

على الرغم من أن الإخباريين يصفون العيارين بألقاب مهينة ويعتبرونهم بؤر شغب، لكن العيارين كما يبدو تمتعوا بشعبية ونفوذ كبيرين بين الطبقات السفلى وسواد الشعب كمدافعين عنهم من استبداد السلطات القائمة وشكلوا مع الفئات المذكورة معارضة شعبية. ومن ناحية ثانية يبدو من دراسة الأخبار والروايات التاريخية التي وصلت إلينا في رسائل المتصوفين بأن جماعات العيارين والفتيان كانت تختلف بمبادئها وأخلاقياتها ونشاطها الاجتماعي. فإلى جانب الفتيان الذين انتسبوا إلى الطرق والطوائف الصوفية كانت معروفة أيضاً وفي نفس الوقت جماعات فتيان يسمون أنفسهم «بالعيّارين» و«الشطار»، ورغم أنهم كانوا يتمسكون بمعتقدات الفتوة، لكن فتوتهم كانت تختلف

---

(١) Ibid p .50.

(٢) Ibid p .51.

(٣) Cahen, Milices et associations de Futuwwa, p. 276.

(٤) Ibid p .277.

(٥) Cahen, Mouvements, II, p. 45.

باتجاهاتها الدينية، السنية والشيعية وإلخ. وكان في القرن التاسع بنيسابور فتيان من غير الصوفية وكانت لهم هيئات أو جماعات لا يعرف من أمرها شيئاً وكان يطلق على الفتى منهم اسم العيّار أو الشاطر أحياناً. وكان على رأس الشطّار بنيسابور نوح العيار أحد المعروفين بالفتوة[١]. أما فتوة حمدون القصار، مؤسس مذهب الملامتية (المتوفي سنة ٢٧١/ ٨٨٤) تميزت كما يصفها الدكتور عفيفي بمعناها العام وهي المروءة والرجولة والإيثار المحض. وهناك الكثير من العبارات المأثورة عنه في رسالة السلمي ورسالة القشيري وما أورده له مؤلفو الطبقات[٢].

كما يبدو أن ازدياد أهمية الفتيان ـ العيّارين اجتذب إليهم اهتمام المتصوفين وأهل المعرفة الواسعة. وحدث تقارب بين حركة الفتوة الشعبية وفتوة المتصوفين. أو بكلمة أخرى جرى تسرب متبادل بين روح الفتيان ـ العيارين العسكرية ـ النضالية ومثالية الصوفيين الروحية مما أدى في نهاية الأمر إلى تعديل أو تحريف قيم الفتوة[٣] والانحراف من الأهداف الحقيقية لحركة الفتيان ـ العيارين الاجتماعية. وفي الواقع كان للفتوة طابع دنيويّ ولم يكن المعتقد الديني الرابط أو العامل الرئيسي بين أخوية الفتيان والعيّارين[٤]، لكن أخويات الفتيان والعيّارين بدأت في مرحلة معينة تمتص أفكاراً من أصل زهدي (صوفي) بعد احتكاكهم بالحلقات الصوفية في القرن الحادي عشر[٥] وسنتطرق إلى ذلك الموضوع لاحقاً في هذا البحث.

إن صورة العيارين ـ الفتيان التي تطرقنا إليها حتى الآن تعكس وضعهم حتى القرن الحادي عشر. لكن ابتداءاً من أواسط القرن الحادي عشر وحتى الرابع عشر تعرض الفتيان ـ العيارون لتغيير في طبيعتهم ومظاهرهم ونشاطهم. وكان ذلك التغيير مرتبطاً بنزعتهم وسعيهم لتحديد ثمة أيديولوجية للفتوة (= العيارة) وهذا السعي الذي يخصهم يعكس التوسع الاجتماعي لجماعات الفتيان ـ العيارين وأهميتهم النامية[٦] وتقلبات الحياة السياسية والاجتماعية والأزمات الاقتصادية (المجاعات) والحروب وإلخ، وباختصار

---

(١) عمر الدسوقي، الفتوّة عند العرب، ص ٢٢٦، Taeschner, «Ayyar», EI², p. 817 - 818.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٢٨، قارن: س. العفيفي، الملامتية والصوفية والفتوّة، القاهرة ١٣٦٤ [١٩٤٥]، ص ٤٠.

(٣) Cahen - Haraway, «Ayyar», p. 159.

(٤) Ibid, p. 159 - 160.

(٥) Ibid, p. 159 - 160, Cahen, Mouvements, III, p. 233.

(٦) Cahen, Mouvements, III, p. 233.

اجتازت حركة الفتيان، العيارين تطوراً معيناً حتى القرن الحادي عشر. ويبدو من دراسة حركة العيارين في بغداد في القرون الوسطى بأن هذه الحركة اجتازت مرحلتين في تطورها. فالمرحلة الأولى (أواخر القرن العاشر ـ النصف الأول من القرن الحادي عشر) تخص فترة الحكم البويهي في العراق وإيران وفي هذه الفترة نال نشاط العيارين مدى أوسع وصارت قوة تأثيرهم على أهل بغداد تشتد وتوصلت إلى ذروتها في بداية القرن الحادي عشر. ثم أعقبتها فترة انهيار نشاط العيارين السياسي وظهرت بوادر انحطاط حركتهم قبيل نهاية حكم البويهيين[١] (سنة ١٠٥٥ م). ويمكن تفسير هذا الانهيار بالتقلبات في مواقفهم. فإذا كان العيارون سابقاً وبصورة متوالية يدافعون عن الفئات الشعبية السفلى والمتوسطة، الذين كانوا يعتبرونهم بالمدافعين عنهم من استبداد الحكام، لكن قبيل نهاية حكم البويهيين بدأ العيّارون بعمليات النهب في أوساط الحرفيين المعدومين، مما أثار الحقد نحوهم وفقدوا شعبيتهم. وفي نهاية الأمر استطاعت دولة البويهيين النامية التغلب عليهم لأن البغداديين لم يعودوا يساندونهم[٢].

وفي أوائل الحكم السلجوقي دخلت حركة العيارين في بغداد المرحلة الثانية من تطورها. وتميزت هذه المرحلة بانعزال العيارين عن الفئات الشعبية، ثم بدأوا البحث عن حماية لدى أصحاب النفوذ في الإدارة السلجوقية وعقد الصلات معهم، وفي النتيجة اتخذ الانشقاق بين العيارين وسكان بغداد المتعادين نحو السلطة السلجوقية صيغة نهائية. وفي ذلك يمكن استطلاع السبب الرئيسي لانحلال كيان العيارين السياسي وفقدان نفوذهم كقوة سياسية قبل منتصف القرن الثاني عشر. والأكثر احتمالاً من ذلك، إن أسباب انحلال دور العيارين السياسي كما يبدو، كان مرتبطاً مباشرة بازدياد شعبية التصوف ودخول العيارين ـ الفتيان الإجمالي في الجمعيات الصوفية المنتشرة في أواخر القرن الثاني عشر ـ ونصف القرن الثالث عشر[٣]. لكن هذه التطورات في حركة العيارين ـ الفتيان في بغداد لم تكن منقطعة عن تنظيمات وحركة العيارين في مدن العالم الإسلامي الأخرى.

وفي العصر السلجوقي والمغولي دخلت حركة العيارين للفتيان مرحلة جديدة من تطورها. وتميزت فترة الحكم السلجوقي بازدياد الحروب بين الدويلات والإمارات

(١) ميخايلوفا، بغداد في القرون الوسطى، ص ١٠٥.
(٢) نفس المرجع، ص ١٠٥.
(٣) نفس المرجع، ص ١٠٦.

المختلفة التي نشأت داخل حدود الدولة الإسلامية (الخلافة العباسية) بحيث كانت تهاجم بعضها بعضاً مما أدى إلى ضعف البلاد ضعفاً عاماً وسيطرة الأمراء المنحدرين من أصل تركي (الغزّ والتركمان) على مناطق مختلفة من سورية وإيران والقوقاس وآسيا الصغرى، وظهرت منطقة الشرق الأوسط والأدنى في قبضة عدد من الأمراء والسلاطين والزعماء العسكريين. وأدت المظالم المذهلة والغزوات الحربية والمشاحنات العسكرية والبلبلة السياسية إلى خراب المدن وإفلاس أهلها وموت الفقراء جوعاً وازدياد التباين الاجتماعي حدة، وقيام انتفاضات القنوط مراراً في المدن الكبرى. وانتهت تلك الإنفجارات الاجتماعية بتدمير منازل الحكام المكروهين وتخريب محلات الأغنياء وسلب أموالهم[1].

وكما أشرنا أعلاه تعرض العيارون ـ الفتيان لتغيير في نشاطهم وشعبيتهم وفقدوا دورهم كطليعة سياسية للمعارضة الشعبية في المدن، لكنهم بادروا إلى انتهاز كل اضطراب لممارسة السلب والنهب، وتدبروا أمورهم بوسائل غير أخلاقية في الغالب، ولم يعترفوا بأي قانون غير الذي يضعونه لأنفسهم. وانتفضوا غالباً ضد الحكام الإقطاعيين والأمراء والمستبدين ولذلك فمؤرخو هذه الحقبة يصفونهم بنوع من الهلع والاستياء[2]. ويبدو من إشارات وثائق (مكاتبات) الدواوين السلجوقية بأن السلطة السلجوقية اتخذت موقفاً عدائياً من تنظيمات العيارين ـ الفتيان، التي تميزت بتجانس مختلف، وقامت بتدابير وإجراءات حاسمة ضد نشاط العيارين وأبعدتهم لدرجة ما إلى خارج المدن[3]. واستفسر الباحث كورباليديس من دراسة المصادر الفارسية بأن العيارين مارسوا عمليات السلب والنهب في القرن الثاني عشر والثالث عشر وخاصة في المدن الإيرانية. وبالنتيجة فقدوا مجدهم السابق كمدافعين عن الضعفاء. ويفيد المؤرخ الفارسي في مصنفه «عتبة الكتبة» أخباراً كثيرة عن نشاط العيارين في القرن الثاني عشر ويسميهم «أهل الفتنة» و«المفسدون» و«الشريرون» و«الأوباش» و«العناصر الكريهة». وقد أثار نشاطهم في المدن موقف الطبقة الحاكمة السلبي نحوهم. وتفيد الوثائق الرسمية تعليمات لموظفي الإدارة السلجوقية لقمع جميع أصناف «العاسفين» و«الكفار» لأن أعمالهم تنتهك «طمأنينة وأمن الرعايا»[4].

---

(١) بولشاكوف، المدينة العربية، ص ٢٣٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٣٠.

(٣) كورباليديس، الوثائق الرسمية، ص ١٣١.

(٤) كتاب عتبة الكتبة، بقلم مؤيد الدولة منتجب الدين بديع أتابك الجويني، تصحيح محمد قزويني =

ليس من السهل التكهن بأهداف العيارين وبواعث حركاتهم في العصر السلجوقي، لكن الباحث كورباليديس يعتبر هؤلاء «العاسفين» و«الكفار» أهل المدن الذين اشتركوا بكل نشاط في الحركات الاجتماعية والانتفاضات المدنية. لكن المؤرخ الفارسي يصفهم «بعناصر خطيرة» بالنسبة للدولة الإقطاعية. ويعتقد الباحث بأن قسماً من العيارين التحق بانتفاضات الإقطاعيين الكبار الإنفصالية والعديدة في القرن الثاني عشر. وعلاوة على ذلك، فمن المؤكد أن انتفاضات «المتمردين» لم تدخل دائماً في إطار الحركات المعادية للإقطاعيين. ففي الكثير من الأوقات قامت الانتفاضات كردود فعل على تعسف الحكام وموظفيهم، وكانت تلك الحركات موجهة ضد «الحكام الفاسدين»[1].

كما يبدو فقد العيارون في القرن الثاني عشر والثالث عشر أهميتهم السياسية ومجدهم السابق كمدافعين عن الضعفاء. فإلى جانب شعبية «المقاديم» فإن رواة الأخبار يسمونهم، لصوصاً محترفين وعناصر خارجة عن المجتمع. ويؤكد هذه التسمية مصنف الآراجاني «سمك عيار» الذي يروي عن مآثر بطل الرواية السمك وينقل تعليمات عن أساليب وطرق النهب والسلب المختلفة[2].

وبعد أن فقد العيارون أهميتهم السياسية لم يختفوا نهائياً كمنظمة. ففي مرحلة حكم الخلفاء العباسيين المتأخرين لم يَبْدُ أي نشاط منهم، لكن أثناء حصار بغداد من قبل السلاجقة (سنة ١٠٥٥) برز العيّارون كمدافعين متحمسين عن بلدهم. وفي عصر الخلفاء الأواخر أظهر العيارون ولاءً نحو الإدارة العباسية وأصبحت عمليات النهب من قبل العيّارين نادرة[3].

وقد تطرق المستشرقون إلى النسيج أو البنيان الاجتماعي لأخويات العيارين. فأكثرية الباحثين يعتقدون بأن البنيان الاجتماعي لمنظمات العيارين لم يكن متجانساً، وكما يبدو، شكلت أساسه الفئات المعدومة والفقراء. وكان زعماؤهم، عادة، على الأقل في الحاضرة العباسية، من الطبقات السفلى، وهذا يتأكد بألقاب رؤسائهم: أبو الدود، أبو نملة، أبو العرض، أبو النوابة، أبو أصارة، أبو جعفر المحرمي، ديكوية

= إقبال، [تهران]، ١٣٢٩، ص ١٩، ٧٩، قارن: كورباليديس، الوثائق الرسمية، ص ١٣١.

(١) كورباليديس، الوثائق الرسمية، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) «سمك عيَّار»، تأليف فرامرز بن خراداد بن عبدالله الكاتب الأراجاني، با مقدمة وتحقيق پرويز فاتل خانلري، جزء أول، طهران، ١٩٦٠، قارن كورباليديس، الوثائق الرسمية، ص ١٣١.

(٣) ميخايلوفا، بغداد، ص ١٠٦.

وإلخ[1].

ومن ناحية ثانية يصعب تحديد البنيان الاجتماعي لهيئات العيارين في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، لأن الإشارات التاريخية عنهم شحيحة، ويختلف وضعهم باختلاف ظروف الحياة والمدن والبلدان والأحول الاقتصادية. بعضهم كما يبدو لم يعرف أبداً عملاً ثابتاً، والتحق صغيراً بعصابات مؤلفة غير خاضعة لقوانين الدولة، لكن مرتبطة «بميثاق شرف» والكثرة منهم جنود سابقون لا يعرفون سوى مهنة الحرب، يهوون المغامرة، وقد يكون منهم من مارس، أو لا يزال يمارس «مهنة وضيعة»، أو آخرون كانوا ذوي أجرة أو حرفة أصابهم بؤس روحي أو مادي أو اجتماعي. بعضهم أقرب إلى العامة وربما إلى الخارجين عن المجتمع، وأحياناً إلى «السفلة»[2]. فعلى كل حال لا ينتسبون إلى طبقة «الخاصة»، علماً بأن الفِرق الاجتماعية في المجتمع الإسلامي هي قضية واقع أكثر منها قضية قانون، لكنهم أصحاب شرف.

وهكذا فإن حركة العيَّارين ـ الفتيان كانت في البدء ظاهرة رفض واحتجاج ضد سعداء العالم، لكنها وحّدت الفقراء والفئات المعدومة في المدن والقرى في سعيهم الاجتماعي وشكّلت معارضة شعبية وقاومت المظالم واستبدادات الحكام في المدن العربية ـ الإيرانية.

وقد حملت حركة العيَّارين في بطانتها أهم صفات الحركة الاجتماعية في العصور الوسطى والتي تميَّزت بالعفوية والاهتياج المفاجيء وعدم وجود برنامج عمليات واضح والعجز عن طرح قضايا معيَّنة وعدم قدرة التكهُّن بنتائجها[3]. وأثناء احتلالهم للسلطة وأخذ زمام الأمور في أيديهم لم يستطع العيَّارون ـ الفتيان على الأقل في بغداد ومدن أخرى إيرانية التحكُّم بالإدارة وشؤون الدولة. وفي نهاية الأمر انحصر نشاطهم وعملياتهم في نزع ملكية الأثرياء واكتسبوا بذلك شعبية «النُّهاب الشرفاء» المدافعين عن الضعفاء، لكنهم لم يعبِّروا عن ثمة مصالح طبقة اجتماعية معيَّنة ولم يتعاطفوا أبداً مع سلطة الموسرين[4].

على الرغم من أن العيَّارين ـ الفتيان لعبوا دوراً هاماً في الحركات الشعبية وأصبحوا

---

(١) ميخايلوفا، بغداد، ص ٢٨، Cahen, Mouvements, II, p. 36.
(٢) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٢، ١٢٤.
(٣) ميخايلوفا، بغداد، ص ١٠٦.
(٤) نفس المرجع، ص ١٠٦.

طليعة سياسية للمعارضة الشعبية، لكنهم لم يستطيعوا أن يصبحوا قوة اجتماعية ذات نفوذ، إذ أنهم لم يكونوا أقوياء اقتصادياً وبدون حقوق سياسياً[١]. ومن الناحية الدينية كان العيَّارون متمزقين بالتعاطف مع فرق ومذاهب إسلامية مختلفة ويؤمنون بمعتقدات مختلفة لكنهم كانوا في تضامن واتحاد اختياري وحزبي ومرتبطين «بميثاق شرف» «أصحاب شرف»[٢].

مارسوا السرقة وابتزُّوا الأغنياء لكنهم كانوا يدعون أنفسهم «أصحاب شرف»، وفي أوقات البلبلة السياسية وضعف السلطة ترأسوا المعارضة الشعبية ضد النظام القائم، وصمدوا على الساحة السياسية لبعض الأوقات فقط، ولكن على خلفية المساندة الشعبية والمقاومة العامة.

وفي النهاية، فإن حركة الفتيان ـ العيَّارين لعبت دوراً هاماً في التاريخ الاجتماعي للمجتمع الإسلامي، كانت حركة فطرية، أولية اجتماعية ونامية، وأن ظاهرة العيارة والفتوّة تخص حركة المجتمع المدني الإسلامي، وتدخل كجزء مركَّب متكامل في تعميم بنيان الإسلام في القرون الوسطى[٣].

---

(١) نفس المرجع، ص ١٠٦.

(٢) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٣) Cahen, Nouvements, II, p. 50.

الفصل الرابع

الغُزاة والفتيان والعيّارون

يظنُّ بعض الباحثين بأن قيام جماعات الفتوة (الفتيان) كان مرتبطاً بحركة الغزاة، وكان أول ظهورهم، على الحدود بين المجاهدين[١]. ويُفترض بأن إحدى الأفكار الرئيسية التي وحّدتهم كانت فكرة تنظيم الجهاد (الحرب المقدسة) على حدود دار الإسلام، وكذلك على التخوم الداخلية[٢]. ولم تلبث بعد ذلك أن نشطت في داخل الأمبراطورية (الخلافة العربية)، وقام ثمة اتحاد بين الفتيان والغزاة في آسيا الصغرى[٣]. ولذلك، فإن الباحثين يخلطون الغزاة مع الفتيان والعيارين أو بالأرجح يفترضون بعض التماثل أو التشابه بين هذه الجماعات. ومهما يكن من أمر فإن المسألة تحتاج إلى تأويل. فالغزاة هم المتطوعون للجهاد أو منظمة المتطوعين للجهاد وشن الغزوات (الحرب المقدسة) على حدود الأمبراطورية وفي المناطق النائية. وقد اكتسبت تنظيمات الغزاة أهمية في النصف الثاني من القرن السابع وحتى النصف الأول من القرن التاسع في المناطق النائية لآسيا الوسطى، حيث اصطدم الغزاة مع الأتراك الوثنيين[٤]، على الرغم من أن الغزاة كانوا يجندون من سكان المدن ويتمركزون فيها، ولكن ليس لهم أية صلة بالمنظمات الاجتماعية للعيارين والفتيان في المدن. بالعكس، إن العيارين ليس لهم شأن بالحرب المقدسة أو الجهاد في المناطق الحدودية[٥]. وفي أواخر القرن التاسع ظهرت في خراسان والمناطق الواقعة إلى الشمال ـ الشرقي منها فرق غزاة (وكذلك الفتيان والعيارين) كانت تكتسب من الغنائم الحربية والنهب، وتقترح خدمتها لأي حاكم أو قائد يقوم بالجهاد ضد «الكفار والضالين». أما في أوقات السلام فكانت فرق الغزاة تمثل خطراً على الحكام الذين يخدمونهم، أو تشترك في قمع الانتفاضات والثورات المناوئة للسلطات المحلية، وقبل كل شيء في الولايات الشرقية للخلافة. ويجب الإشارة في هذا

---

(١) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٣٧٩.

(٢) جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣) تريمينغيم، الجمعيات الصوفية، ص ٧٤.

(٤) يفيم رضوان، «غازي». ـ «إسلام»، قاموس موسوعي، موسكو، ١٩٩١، ص ٥٢ (بالروسية).

(٥) C. Cahen, «Ayyar». - «Encyclopedia Iranica», Vol. III, fasc. 2, London- New - York, 1987, p. 159, I. Melikoff. «Ghazi», EI^2, Vol. II, London - Leiden, 1965, p. 1043- 1045.

المقام أيضاً إلى أن فرق الغزاة لعبت دوراً هاماً في المجابهة العسكرية بين الخلافة وبيزنطة[١].

ونال رؤساء فرق الغزاة شهرة ومقاماً في درجات الخدمة الرسمية[٢]. ويحتمل اختلاط الغزاة والعيارين في بعض مراحل الغزوات، لأن عمليات تجنيد المتطوعين كانت تجري في وقت واحد ولنفس الأهداف. وقد حدث بأن العيارين شكّلوا جماعات الغزاة للاشتراك في الجهاد ضدّ الكفار[٣]. ومن هنا نشأ الاختلاط بين هذين العنصرين، لأن تجنيد الغزاة والعيارين كان يستهدف الجهاد. ونتيجة لذلك أصبحت حركة الغزاة والعيارين في المناطق النائية ظواهر قريبة من بعضها. ولكن هنا يجب أن نتوقف لتوضيح الفرق بين العنصرين. إن الغزاة كانوا منهمكين بالحرب المقدسة، ويعيشون في الحصون والقلاع (رباطات) الحدودية أو مناطق المجابهة بين المسلمين والمسيحيين في آسيا الوسطى وآسيا الصغرى وأفريقية الشمالية من القرن السابع وحتى العاشر[٤]، بينما كان العيارون مشغولين أساساً بالشؤون الداخلية ويسكنون أبراج البلد أو في ضواحيها. ولذلك فإن التشابه بين الغزاة والعيارين، كما يلاحظ المستشرق كلود كاهين بكل صواب يمكن أن يكون تماثلاً من باب الصدفة ولكن ليس مطابقة[٥]. ويستأهل الالتفات في هذا المقام بأن الاختلاط بين الغزاة والعيارين لم يحدث في مدن الهضبة الإيرانية، حيث كانت مؤسسة «الزورخانة» تشجِّع تلك العناصر من الرجال ـ الشبان أن يتدربوا على الرمي بالقوس ورياضات أخرى[٦].

وفي مرحلة اجتياح القبائل التركية البدوية واحتلالها للمناطق المسيحية من آسيا الصغرى، قامت قبائل الغزو والتركمان تحت لواء الجهاد ضد الكفار بنهب وسلب السكان المسيحيين من أجل الغنائم والأموال واغتصاب ديارهم في القرن الحادي عشر والثاني عشر، وأحيوا هناك فكرة الجهاد ضد البيزنطيين والوثنيين الكفار في أيام حكم

---

(١) يفيم رضوان، «غازي»، ص ٥٢.

(٢) يفيم رضوان، «غازي»، ص ٥٢.

(٣) F. Taeschneo, «Ayyar», EI², VOLI. Paris - Leiden, p. 817 - 818.

(٤) آكيموشكين، «رباط» ـ إسلام، قاموس موسوعي ، موسكو، ١٩٩١، ص ١٩٨ وانظر أيضاً G. Marcais, «Ribat». - EI², III p. 1150 - 1153.

(٥) C. Cahen, Mouvements, II, p. 44.

(٦) C. Cahen, «Ayyar», p. 160, V. Minorsky, «Zurkhana». - EI¹, fasc. T. Leiden - London, 1934, p. 1242 - 1243.

السلاجقة الروميين في آسيا الصغرى. وقد تزوّدت حركة الغزاة في هذه المنطقة بهجرة القبائل التركية المكثفة والبدوية والتي مثلت المعارضة ضد السكان الحضريين والمتأثرين بالثقافة الإيرانية في المدن السلجوقية[١]. وأدّى استمرار الحرب الحدودية ضد الكفار مع مرور الزمن إلى نشأة منظمات الغزاة أو المجاهدين المحليين في سبيل الدين، وأطلق أعضاؤها على أنفسهم تحت تأثير المُثُل العليا للفروسية الإيرانية اسم «الفتيان»، أما منظمتهم فكانت تسمى «الفتوة». وقد قلّدت جماعات أخرى في المدن الكبرى لمناطق أخرى هذه المنظمات التي كانت في الواقع عصابات من القتلة المجرمين، واتخذوا لأنفسهم تسمية «الفتيان»، علماً أنهم قاوموا ظلم وتعسف السلاطين وعملائهم الضباط بالعنف[٢]. ومهما كانت تسمية «الفتيان» أو «الفتوة» مقبولة عند الغزاة المجاهدين، فلا يجب أن يختلط مفهوم الغزاة مع جماعات الفتوة (الفتيان) التي نشطت في داخل الأمبراطورية[٣] كما لاحظنا سابقاً. ومهما يكن من أمر، فقد قام الخليفة الناصر لدين الله حوالي سنة ٥٩٥/ ١٢٠٠ بإعادة تنظيم جماعات الغزاة التي كانت سلكت في ذلك الوقت مبادىء الفتوة وقواعدها المتطابقة مع معتقدات التصوف الإسلامي، وتمسكت خاصة بالطوائف الحرفية والدينية والعسكرية. واستلفت الخليفة نظرهم قبل كل شيء إلى العناصر (الفنون) الحربية وربط شخصيته بهيئة تبعية جديدة. وكانت فرق الغزاة المذكورة مؤلفة غالباً من العناصر الشعبية، واختلط فيهم الكثير من المغامرين والمنشقين الذين اتحدوا مع الجماعات المذكورة، واكتسبت فرق الغزاة المنتظمة مميزات الفروسية الإسلامية، واتخذت أشكال الأخويات الدينية بمراسم تقليد الألقاب والرتب والخلع ومنح شعائر ورموز النبالة وعضوية الشخصيات الرسمية من الحكام والأمراء[٤].

ولكن مُثُل الجهاد ما لبث أن بُعثت من مرقدها في الثغور مرّة أخرى في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، إذ برح آسيا الصغرى في أثر المغول عددٌ من زعماء الدين ورؤساء الطرق الصوفية، وموجة ثانية من هجرة القبائل التركية البدوية، وأفواج من

---

(١) I. Melikoff, «Ghazi», p. 1044.

(٢) H.A.R Gibb, H. BOWEN, Islamic, Society and The West, vol. I, part II, London - New - York - Toronto, 1957, p. 181 - 182

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٧٩ Cahen - Taeschner, Futuwwa, pp. 961 - 969.

(٤) رضوان، «غازي»، ص ٥٢،

Melikoff, «Ghazi», p. 1044.

الدراويش الهاربين بحكم الغزو المغولي من الولايات الإيرانية. وانضمت إلى فرق أو جماعات الغزاة أفواج جديدة من المحاربين. ونتيجة لانقراض دولة السلاجقة الروميين في آسيا الصغرى، وضعف المقاومة البيزنطية، قامت اضطرابات جديدة في المناطق والثغور الحدودية مع بيزنطة، وأثار الدراويش حملة هجوم جديدة في سبيل الدين الإسلامي ضد الكفار. وانتهت الاضطرابات في أواخر القرن الثالث عشر بحدوث فراغ السلطة السياسية في المناطق المذكورة، مما أدى إلى تكوين عددٍ من الإمارات التركية في جنوب وغرب آسيا الصغرى، حيث لعب الغزاة دوراً هاماً في إنشائها وانتعاشها. وكانت إحدى تلك الإمارات، الإمارة العثمانية التي تحولت مع مرور الزمن إلى أمبراطورية عظمى، لكن جماعات الغزاة انحلت بالتدريج لأن مهمة الاحتلال العثماني كانت قد انتهت، وتنازل الغزاة عن مكانتهم وخضعوا لحكم منظم الدولة السلطان العثماني[١].

وهكذا كما يبدو قامت ثمة صلات بين الغزاة والفتوة في آسيا الصغرى، وليس من المستبعد أنها أصبحت اتحاداً بعد أن لجأ الغزاة وانتهجوا مبادىء الفتوة وأخلاقيتها وقيمها. وكان من الطبيعي أن يلجأ المجاهدون ـ الغزاة إلى معتقدات الفتوة ليصوغوا من بعضها أدواتهم الفكرية، ويبرروا نشاطهم الاجتماعي والعسكري في إطار الأخلاق والعقائد الإسلامية وقوانين التعامل الاجتماعية. وقد لاحظ بعض الباحثين أن جماعات الفتوة (الآخي) لعبت دوراً هاماً في مرحلة اجتياح القبائل التركية البدوية وانتشارها في المناطق المسيحية من آسيا الصغرى، وأعطوا للتوسع التركي طابع الحملة الدينية، لدرجة يمكن التفكير بأن جماعات الفتوة انصرفت إلى نشر الإسلام، وأخذت السلاح للدفاع عن الدين والعقيدة، علماً أنها لم تكن منظمة عسكرية[٢]. ويفترض بأن جماعات الفتوة أي جماعات الصناع والتجار المنتشرة لذلك العهد (العهد المغولي) في آسيا الصغرى، قد لحقت بالمجاهدين (الغزاة) إلى الدولة الناشئة حيث خدمت المحاربين باستثمار غنائمهم[٣]. والأرجح من ذلك أن الغزاة ـ المجاهدين كانوا نظراء من الناحية العسكرية لجماعات الفتيان (الآخي)[٤]. ويستلفت الانتباه بأن أحد الفتيان (الآخي) يحمل لقب

---

(١) نفس المرجع ص ٥٢ ـ ٥٣، للمزيد من التفاصيل عن دور الغزاة أو الدراويش والصوفية في تكوين المجتمع الإسلامي في آسيا الصغرى أنظر: Gibb - Bowen, Islamic Society, pp. 179 - 206, Vryonis, The Decline, p. 363 - 403.

(٢) Arnakis, Futuwwa Traditions, p. 233.

(٣) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٠٨.

(٤) ف ـ تيشنر، «أخي». ـ دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٢، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤٥٨.

«غازي المغازي»: «الشهيد، غازي المغازي أخي فخر الدين بن محمد شاه» في شاهد قبر مؤرخ بتاريخ ٧٣٠/ ١٣٣٥ م من منطقة أرضروم[١]، وقد حمل لقب «غازي» الكثيرون من الأمراء الأتراك في آسيا الصغرى ابتداءً من أواخر القرن الحادي عشر. وكان أول المغتصبين الترك الذي احتل منطقة كبادوكيا ـ مقدم الغزاة الأمير دنشمند أول من حمل هذا اللقب[٢]. وقد استعمل أوائل السلاطين العثمانيين ألقاب مركبة بلفظ الغازي: «سلطان الغزاة» «والغازي ابن الغازي[٣] وإلخ. ويتأكد من دراسة الأخبار التاريخية بأن الفتيان خرجوا من إطار النشاط في المدن، واختلطوا مع بعض الفرق الاجتماعية الأخرى. وعدم وضوح مصطلحات الطوائف الاجتماعية تسمح الافتراض بأنه قامت تنظيمات متوسطة الحال والشكل ما بين الفتوة الحقيقية وغيرها من الهيئات الاجتماعية، ولذلك ففي المناطق الحدودية يمكن استبدال كلمة الفتى بكلمة الغازي. أما ما يتعلق بالمسألة فالفتوة تبدو ظاهرة شاذة واسعة الحدوث وهي تتعايش عامة مع الآخرين دون تشوّش»[٤].

---

(١) خاتشاتريان، ديوان النقوش العربية في أرمينية.

(٢) Melikoff, «Ghazi», p. 1044.

(٣) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٠٨.

(٤) Cahen, «Futuwwa», EI², p. 963.

الفصل الخامس

أهل الفتوة والأصناف الحرفية (النقابات)

لقد اجتذب موضوع كيان الأصناف الحرفية الإسلامية في العصر الوسيط اهتمام المستشرقين منذ زمن بعيد، لكن جملة من المسائل لا تزال غامضة لحد ما، ولذلك فهي تحتاج إلى دراسة مستفيضة.

وإحدى المسائل التي يمكن أن تطرح في جدول هذا البحث هي: كيف تحولت رابطات الفتيان إلى أصناف حرفية؟ أو كيف قام الاتحاد بين أهل الفتوة والحرفيين؟ وهل كانت رابطات الفتيان جمعيات تعاون وتضامن مرتبطة في الأصل بممارسة المهن؟ أم أخويات شبان غير حرفية من نموذج الأخويات الدينية في القرون الوسطى؟ على الرغم من أن المصادر التاريخية تشير إلى ظواهر التعاون بين الحرفيين، إلاّ أنها لا يمكن أن تعتبر برهاناً مباشراً على قيام الأصناف الحرفية في الحاضرات الإسلامية، ورغم ذلك، لا نستبعد قيامها خلال عالم الإسلام الوسيط أيضاً.

إن آراء علماء الاجتماع الإسلامي تختلف بشأن أصناف المهن في الإسلام. فلويس ماسينيون، الذي درس عن كثب الأصناف الحرفية (النقابات) في الإسلام، لا يشك في أنها وجدت منذ القرن العاشر بنظمها التعاونية و«إيمان مكاشفتها»، ويرى أنه كان لها تنظيمها المستقل، وأن الخلافات فيها كانت تنظر أمام محكمة نقابية. وهو يعطينا عنها أوصافاً بالغة الإثبات تبرز ارتباطاتها المتكررة، بدءاً من القرن الحادي عشر مع «الأخويات الدينية». وحسب تحليلات لويس ماسينيون فإن الأصناف تدين بقيامها لتأثير القرمطية، وبالتالي لشيعيتها الباطنية ولتطرفها الشيعي. دانت لها بالقسم على حفظ السر وبمراسم المكاشفة وبميلها إلى مبدأ المساواة. وأشار كذلك إلى وجود مثالية شرف في ممارسة المهنة لدى الأصناف خلال عالم الإسلام كله. وكانت وظيفة «الأمين» أو «العريف» موافقة لإحدى الدرجات الرتبوية الإسلامية «الكشفية»، هي درجة «النقيب» (أو بالفارسية: «بير»). وخالص القول فالأصناف الإسلامية هي المثيلة السابقة لنقابات القرون الوسطى اللاتينية[1].

---

(١) L. Massignon, Les corps de métiers et la cité Islamique. - «Revue international de = sociologie». No 28, 1920, Paris, Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans.

بيد أن كلود كاهين أثار جملة من المسائل من شأنها تعديل الوصف الجامع لماسينيون، ولكنه لا يعتبر الأصناف الحرفية الإسلامية تنظيمات مستقلة، بل تنظيمات حكومية[١]. ويؤيد الأستاذ لويس غارديه رأي كلود كاهين، ويظن بأن التنظيمات المهنية لم تكن هيئات مستقلة، بل كانت تنظيمات تحت رقابة الدولة. وكان المحتسب موظفاً كبيراً في الحاضرة الإسلامية، بل والأكثر من ذلك هو أن العريف أو الأمين المنتسب بذاته إلى المهنة، كان المرؤوس المباشر للمحتسب، ويبدو مرجحاً أنه كان معيناً من قبله، على الأقل عند مسلمي السنّة، وليس لأنه قد ارتقى إلى وظيفة نتيجة لمكاشفات متدرجة. وكان المحتسب المسؤول عن الأصناف في ممارسة البيع والصناعة، وكذلك المسؤول عن الأسعار. أما العريف أو الأمين، مساعد المحتسب كان يجب أن يشترط فيه صفتا الكفاءة والاختصاص. وكانت الدولة تعني الاحتفاظ بالسلطة العليا في الرقابة على الأسواق والأسعار وعلى أمانة المعاملات[٢].

ويظن المستشرق مارشال هوكسون بأن النقابات الإسلامية لم تكن قائمة كما يبدو أحياناً، في الحاضرات الإسلامية، لكن النقابات كانت موجودة في الأمبراطورية الرومانية المتأخرة كوسيلة للمراقبة الحكومية والممثلة بالتعبير المستقل عن مصالح أعضائها، والمتحيزة لذلك ضد السلطات الرسمية عامة[٣]. لكن النقابات الكثيرة كانت قد انتظمت كأندية الفتوة، وحافظت على استمرار روحي، لتقوم بدور نشيط من خلال الهيئات الصوفية المغلقة. وكان في استطاعة النقابات أن تختار رئيساً صوفياً بمثابة الولي (الحامي)، وفي نهاية العصر الوسيط، أصبحت الفتوة على الأقل في بعض الأماكن، أساسياً، معياراً أو مقياساً صوفياً للمنظمات النقابية[٤].

= et des commerçants au Maroc -. «Revue du monde Musulman», vol. 58, Paris, 1924 2-ème sect. «Sinf». - Encyclopedia of Islam, Leiden - London, 1927, pp. 436 - 437, «Guilds» Islamic. - Encyclopedia of social Sciences, p. 214 - 216, La «Futuwwa» ou «pacte d'honneur artisanal entre travaillers musulmans au moyen age. Nouvelle Clio», 2, 1952, N.4 (Bruxelles).

(١) CL. Cahen, Y a - t - il eu des corporations professioneles dans le monde musulman Classique. Quelques notes et reflections. - «Les peuples musulmans dans L'histoire Mediévale, Damas, 1977».

(٢) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٧، ١٦٢.

(٣) M. Hodgson, The expansion of Islam, p. 130 - 131.

(٤) M. Hodgson, The expansion of Islam, p. 131.

أما الباحث «تريمينغام» فهو يؤيد آراء ماسينيون ونظرياته عن الأصناف الحرفية الإسلامية؛ مبدئياً فهو يعتبر أو يشبه أخويات «الفتوة» بالجمعيات الحرفية السرية، أو بالأحرى بالاتحادات الاقتصادية، الحرفية أو التجارية (حيث كان العريف والأمين وشيخ الحرفة). وقد قامت مكاشفات رتبوية للمبتدئين والصناع والمعلمين، وغالباً ما كانت تلك الأصناف تسمى بـ «الطائفة» في بلدان الشرق الأوسط، و«الأخي» في مدن أرمينيا وأذربيجان وآسيا الصغرى[١]. وفي الأصل فقد ازدهرت الاتحادات الاقتصادية (الأصناف) تجارية كانت أم حرفية في أيام الفاطميين، كردّ فعل رافض لاضطهاد الشيعة، في القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر، والتي يرجع أصلها إلى الإسماعيلية الجديدة وجزئياً إلى القرمطية، والتي أصبحت بؤر الدعاية الشيعية[٢].

وتطرق المستشرق بيترو شيفسكي بشكل سطحي إلى موضوع الأصناف الحرفية في المدن الإيرانية في العصر الإيلخاني (أواسط القرن الثالث عشر ـ أواسط القرن الرابع عشر)، وأشار إلى أن الأصناف الحرفية الإيرانية كانت أضعف كثيراً من الأصناف الحرفية المماثلة في أوروبا الغربية، لأنها لم تستطع أن تتوصل أو تحوز على الاحتكار الطائفي (الإنتاجي)، ولم تستطع تحديد أسعار السلع التي تنتجها ونيل الترضية الكاملة كما كان ذلك في أوروبا الغربية. وكانت السلع تباع في ورشات العمل التي كانت في نفس الوقت حوانيت تجارية. وعلاوة على ذلك، قامت روابط بين الأصناف الحرفية وحركة الفتوة أو اتحادات «الأخية» وجمعيات الدراويش (الصوفيين)[٣].

مبدئياً كان الباعة والحرفيون يحددون بأنفسهم الأسعار، لكن النظام الأكثر اعتيادياً لم يكن التنافس الحر. فمن جهة كما يشير الأستاذ غارديه، كانت التجارات والحرف المنظمة في الأسواق تحمي ذاتها. ومن جهة أخرى كانت خاضعة للإشراف السامي لمسؤول الأسعار، المحتسب، موظف الدولة، وكل منها تابعة بشكل أكثر، مباشرة لمسؤول ثانوي، هو العريف أو الأمين، مساعد المحتسب. وهؤلاء الممثلون يحمون

---

(١) ج. س. تريمينغام، الجمعيات الصوفية في الإسلام، ترجمه من الإنكليزية وكتب المقدمة و. ف. آكيموشكين، موسكو، ١٩٨٩ (باللغة الروسية) ص ٢٥، ٣٢ ـ ٣٣، ١٥٣، ٢١٦ (حاشية رقم ٨٢) ٢٨٨، ٣٠٠ وغيرها.

(٢) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٣) I.P. Petrushevsky, The Socio - economic conditions of Iran under The IL - Khans, - «The Cambridge history of Iran, Vol. 5, The Saljug and mongol periods, London, 1968, pp. 511 - 512.

ويراقبون الحرف معاً. وفي أوقات الأزمة على الأقل، كانت تناقش أسعار السلع، المراقبة في النهاية، بل المحدودة من قبل الدولة[1].

إن المصادر التاريخية لا تحتوي على إشارات عن هيئات الحرفيين، وتنظيم العمل الإنتاجي والتجارة، والتعاون من أجل المصلحة والأهداف المشتركة، ودساتير الأصناف الحرفية التي وصلت إلينا تحمل اسم «الفتوة»، تحتفظ بقيمتها، لكنها لم تحدد كتابياً إلا في عهد متأخر. وهذه النصوص ترجع إلى القرن الخامس عشر والقرون اللاحقة[2].

فمن المؤكد أن الاتحادات الحرفية أو الأصناف كانت موجودة في مدن الشرق الأوسط قبل الفتح العربي، وخاصة في المدن البيزنطية والساسانية، ولكنها كانت تنظيمات حكومية غير مستقلة. والأرجح كانت اتحادات حرفية ـ مهنية تحت رقابة الدولة.

ويبدو من دراسات المستشرقة بيكوليفسكايا بأن الحرفيين في المدن الإيرانية كانوا قد انتظموا في القرن الرابع والخامس في أصناف (نقابات) وطوائف مختلفة حسب المهنة. وكان يدير أعمال الهيئات الحرفية العرفاء أو الأمناء الذين كانوا يمثلون بدورهم حرفهم. وكان يترأس أمناء الهيئات الحرفية كلها موظف حكومي معين من قبل الملك الساساني (الشاه) يسمى «كاروكَبيد» (حرفياً يعني: محافظ صُنّاع الملك)، رئيس أو سيد الحرفيين الذي كان يمثل جميع الحرفيين والصناع أمام الملك الإيراني. وكان يدخل في وظيفة «الكاروكَبيد» مراقبة الهيئات الحرفية وورشات العمل ودكاكين المهن وزيارة المحلات التجارية في المدن الإيرانية المختلفة. وفي نفس الوقت كان هذا الموظف الحكومي الكبير ينتسب إلى مهنة معينة، ويحصل على الهدايا لكفاءته ومهارته في المهنة[3]. وكان «الكاروكبيد» المسؤول عن تنظيم الحرف وممارسة الصناعة أمام الدولة. ويستلفت الانتباه نقطة هامة أيضاً، وهي أن جميع الصناع والحرفيين كانوا تابعين لمجلس الأصناف الحرفية (أو مجلس الحرفيين) الذي كان هيئة إدارية ـ حكومية. إذاً فهم كانوا يشتغلون في القطاع الملكي، ويعتبرون شغيلة وحرفيّي البلاط الملكي، علماً أن دكاكين وورشات الحرفيين لم تكن في قلب المدينة أو في أحيائها، بل قرب البلاط

---

(١) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٢.

(٢) غارديه، نفس المصدر، ص ١٦٤، ١٥٩.

(٣) ن بيكوليفسكايا، المدن الإيرانية في القرون الوسطى الباكرة، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٥٦ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

الملكي[1]. وعلاوة على ذلك، كما يبدو إن مبدأ الانتخاب كان يخص أمناء أو عرفاء الأصناف الحرفية فقط.

وتشير المصادر السريانية بأن عدداً من رؤساء الأصناف الحرفية وأمناء حرفيّي البلاط في المدن الإيرانية (الكاروكبيد) كانوا سريان ـ مسيحيين أو فرس يتكلمون بالسريانية. ولا شك أن هؤلاء الموظفين ارتقوا إلى هذه المناصب الرفيعة عند الدولة نتيجة لكفاءتهم في ممارسة المهنة، وتنظيم الصناعة، وإدارة العمل، ومراقبة الأصناف الحرفية وإلخ[2].

وإلى جانب الأصناف الحرفية غير المستقلة والحكومية، قامت في نفس المرحلة التاريخية(القرن الرابع والخامس) في المدن الإيرانية، جمعيات أو شركات تجارية مستقلة، متأسسة على مبادىء توحيد الأموال والممتلكات وتنظيم التجارة مع البلدان المجاورة والحصول على الأرباح من التجارة واستثمار وتأجير الأموال والممتلكات (العقارات والدكاكين وإلخ) المشتركة[3]. وتؤكد المستشرقة بيكوليفسكايا أيضاً بأن نشأة هذه الهيئات التجارية المستقلة كانت مرتبطة بالحاجة الاقتصادية لتطوير علاقات المُلكية الحرة، وإيداع الأموال في مشاريع عمل وتجارة ومؤسسات حرة. وقد اشترك في هذه الجمعيات التعاونية ليس التجار فقط، بل وكذلك جميع الناس الذين ساهموا في إنشاء الصندوق التعاوني وتوحيد الممتلكات، بهدف الحصول على الأرباح وتوزيعها بشكل متساو على أعضاء الشركة. ولكن مع مرور الزمن ظهرت في هذه الشركات التعاونية بوادر عدم المساواة في توزيع الأرباح التي عكست ظواهر عدم المساواة في ودائع الأموال والممتلكات المودعة. وأصبحت الأرباح توزع على الأعضاء حسب كمية الودائع المالية في صندوق الشركة، وعدد الأملاك التي حولت إلى الملكية العامة والمشتركة. وفي النتيجة خُرق مبدأ المساواة المطلقة بين أعضاء الشركة القائم مبدئياً في أساس الجمعية؛ وانحلت الشركة مع ظهور بوادر الملكية والمصالح المادية الخاصة[4].

لا شك أن الاتحادات أو الأصناف الحرفية والشركات التجارية زاولت نشاطها في المدن الإيرانية والبيزنطية في السنوات العشرة الأولى بعد الفتوحات العربية، بمقتضى

---

(١) بيكوليفسكايا، نفس المصدر ص ٢٢٤.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٥.

(٣) نفس المصدر ص ٢٥٨.

(٤) للمزيد من التفاصيل عن الشركات التجارية في إيران راجع: نفس المصدر، ص ٢٥٦ ـ ٢٦١.

العادة. أما السلطات الجديدة فإنها لم تهتم بشؤونها. والظاهر هو أن الحرفيين المسلمين لم ينخرطوا في صفوف تلك الاتحادات الحرفية. ومهما كان الأمر، فالمعطيات التاريخية غير متوفرة عن تعاون الحرفيين المسلمين والمسيحيين واليهود المنضمين إلى رابطات مشتركة، ولذلك يصعب التحدث عن وجود اتحادات حرفيين من أديان مختلفة[١].

إن تنظيم المهن كان موجوداً قبل التأثيرات القرمطية والفاطمية المفترضة، وهذا الأمر لا يدعو إلى الريب. ويبدو مرجحاً أن التأثير القرمطي ثم الإسماعيلي قد طبعا تنظيمات موجودة قبلاً، تحولت من حكومية، في بعض المناطق على الأقل، إلى جمعيات ذات انتماء شيعي. ولا ينبغي التعجل وشمل جميع العالم الإسلامي جميع الأغلبية العظمى السنية، بهذا الالتقاء بين الشيعية وبين حياة الباعة والحرفيين، الواقعية: فأكثر من مرة، على العكس، كان التمسك الحنبلي ـ أي العقلية الأشد مخالفة للشيعية ـ هو السائد[٢].

ومهما كان الأمر، فخلال السنوات الخمسين الأخيرة اكتشف لويس ماسينيون، الذي تمتع بشهرة كبيرة عند المستشرقين، تصورات عن قيام منظمات جديدة نصف دينية ونصف حرفية في مدن الشرق الأوسط، ابتداءً من القرن التاسع تحت تأثير القرامطة والإسماعيلية. ولهذا السبب فإن السلطات السنية تناولت بقسوتها تلك المنظمات (النقابات) الحرفية القائمة بشكل نصف شرعي أو علني. ولنفس الأسباب افتقرت المصادر التاريخية إلى البراهين المباشرة والأدلة على وجود تلك الاتحادات الحرفية. أما في مصر الفاطمية فقد تمتعت هذه الاتحادات الحرفية بدعم وتأييد الدولة، ولذلك ازدهرت هناك[٣].

وقد لاقت نظريات لويس ماسينيون انتشاراً ودعماً من قبل المستشرقين لويس وغارديه وآشتور وگيب[٤] وغيرهم.

---

(١) ا. ك. بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط في القرون الوسطى. من القرن السابع وحتى أواسط القرن الثالث عشر، العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية، موسكو، ١٩٨٤، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ (باللغة الروسية، لاحقاً: بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط).

(٢) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣) L. Massignon, «Sinf», EI[1], p. 455 - 456, «Guild Islamic», ESS, p. 214 - 216, Les corps de metiers, La Futuwwa ou pacte d'honneur artisanal.

(٤) B Lewis, The Islamic Guilds. - «Economic history Review», London, 1937, vol. 8, =No 1, L. Gardet, Le cité musulman, vie sociale et politique, 2[eme] edit. Paris, 1961,

وأعاد المستشرق الكبير بولشاكوف طرح مسألة الأصناف الحرفية الإسلامية في دراسته القيمة، وعارض نظريات لويس ماسينيون عن قيام أصناف حرفية في المدن الإسلامية على نمط النقابات الأوروبية.

وهذا ما كتبه: «إذا كانت الحكومة الفاطمية تدعم الأصناف الحرفية كان عليها أن تؤدي وظيفتها علنياً وشرعياً، وحينئذ سيكون من الصعب تبرير صمت المصادر التاريخية الكتابية عن المنظمات الحرفية، وغير مثبوت أيضاً الادعاء القائل بأن صلاح الدين الأيوبي اضطهد الأصناف بعد أن استلم زمام العرش. بل بالعكس، نحن نعرف بأن صلاح الدين؛ (وكذلك نور الدين الزنكي في سورية) قام بإجراءات لتخفيف المكوس عن التجار والحرفيين»[1].

لكن نظريات أو أوهام ماسينيون استدعت في السنوات الأخيرة نقداً عادلاً وعنيفاً من قبل المستشرقين سترن[2] وكاهين[3]، طالما لم تكتشف حتى الآن أية إشارات أو أدلة في المصادر القانونية والجغرافية، وكذلك في تراجم حياة المواطنين، وحتى تلميحات إلى وجود أية منظمة حرفية، ما عدا المنظمات الدينية ـ السياسية، أو إلى تنظيم الإنتاج وتحديد الأسعار ليس من قبل السلطات، بل من قبل اتحادات الحرفيين. وعلاوة على ذلك، فلممارسة الصناعة أو التجارة يجب الحصول على ترخيص[4]. والجدير بالذكر أيضاً، أن وثائق الجيزة بالقاهرة احتفظت بكثير من الأخبار والمعطيات عن الحياة اليومية للفئات التجارية ـ الحرفية أيام الفاطميين، لكنها لا تحتوي حتى على إشارات غير مباشرة إلى كيان الأصناف الحرفية ـ التجارية في مصر، ولا بعد الفاطميين. ويعتقد المستشرق بولشاكوف بأن جميع الصفقات والمعاملات الإنتاجية التجارية ـ الحرفية كانت تهم أناساً أو فئة من الناس مباشرة فقط. أما السلطات الحكومية فكانت تتعامل مباشرة مع أناس وفئات أهلية، وتغفل المنظمات التجارية ـ الحرفية ذات الإدارة الذاتية (المستقلة) مهما

= p. 259 - 260. H.A.Gibb, Studies on the civilization of Islam, Boston, 1968, p. 19 - 20, E. Ashtor - Strauss, l'administration urbaine en Syrie médièval». 1956, 77, p. 85 - 86.

(١) بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط، ص ٢٧٨.

(٢) S.M. Stern, The Constitution of The Islamic city. «The Islamic city, Acolloquim. Ed. by A.H. Houranj and S.M. Stern, I, Oxford, 1970, p. 37.

(٣) Cahen, Y a - t - il eu des corporations professioneles, p.

(٤) بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩، نفس المؤلف: المدينة العربية، ص ٢٣١.

كانت أشكالها[١].

ويلاحظ بولشاكوف بكل صواب بأن مسألة تحديد وقت التجارة، ومدة العمل، وتنظيم الإنتاج، ووضع حدود للمنافسة، وحظر إمكانيات حصول بعض أعضاء النقابة على إيرادات إضافية، وإلحاق الخسارة بالأعضاء الآخرين، تدخل في نطاق الأخلاقيات الدينية في المشرق الإسلامي[٢].

مبدئياً قامت في العلاقات بين أهل الحرف والتجارة والناس حقيقة أخلاقية لا بدافع من تعاليم طائفية سرية، بل باسم تزمت ديني صارم، تتحكم في ممارسة المهنة: الأجر المنصف والثمن العادل والتعاون لصالح الزبائن كما لصالح زملاء العمل، حقيقة تدعو إلى المساواة والأمانة، والالتزام بالتقاليد (هذا ما جرى عليه العرف) والأخلاقية المهنية، وإقامة القسطاس والعدل[٣].

وتعوزنا المستندات التي قد تتيح لنا التحدث عن ذهنية محتملة نموذجية، مثالية. ومن جهة أخرى، لا تبدو إقامة جمعيات تعاون وتضامن مرتبطة في الأصل بممارسة المهن في العصر الإسلامي. إن التنظيمات المهنية كانت موجودة تحت رقابة الدولة في العصور الكلاسيكية أكثر مما هي نقابات بمعنى الكلمة من نموذج مستقل إقليمي، كما في العصور الوسطى الأوروبية (وهذا النموذج، من حيث استقلاله وإقليميته، ينتسب مباشرة إلى التقاليد الرومانية)[٤]. لقد أُدخلت في الإسلام ملاكات كانت موجودة في الأمبراطورية البيزنطية وفارس الساسانية، ولكن هل كان تنظيماً مستقلاً أو تنظيمات حكومية؟

لا ننسى أن المُحْتَسِب كان موظفاً كبيراً في الحاضرة الإسلامية، والمسؤول عن الإنصاف في ممارسة البيع والصناعة. بل، والأكثر من ذلك، هو أن العريف أو الأمين، المنتسب بذاته إلى المهنة التي يمثلها، كان المرؤوس المباشر للمحتسب. ويبدو مرجحاً أنه كان معيناً من قبله، على الأقل عند مسلمي السنة، ولم يرتقِ إلى الوظيفة نتيجة

---

(١) بولشاكوف، نفس المصدر، ص ٢٧٩، S. Goitein, A Mediterranian Society, Vol. I, Economic Fondation, Berkely - Los - Angeles - London, 1967, p. 82 - 84.

(٢) بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٣) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٦ ـ ١٦٨، ١٦٢.

(٤) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٨.

لمكاشفات متدرجة[1]. وكما يبدو من الإشارات التاريخية أن العريف أو الأمين لم يكن له أية سلطة تنفيذية بالنسبة لأخوانه الحرفيين والمنتسبين إلى نفس الحرفة، ولم يحدد بنفسه أسعار السلع. وكان المحتسب عند الحاجة يعزل العريف من منصبه بموافقة السلطات المحلية، ويعين آخر دون الاستشارة مع ممثلي الأصناف الحرفية. وكما يبدو أن العريف كان ذا صلاحيات محدودة ومعينة. والأهم من ذلك، أنه لم يكن رئيساً للأصناف الحرفية كما يظن المستشرق آشتور[2]. وعلى الرغم من فرض القيود الصارمة والشروط الكثيرة على مجال نشاط الأصناف الحرفية، إلاَّ أنه من الصعب استبعاد وجودها كلياً قبل القرن الخامس عشر. إذ أن نشاط الأصناف الحرفية (الطوائف) في القاهرة استمر في القرن الثامن عشر، وقام رغم كل التقييدات المفروضة وعدم اعتراف السلطات بوضع الأصناف الرسمي، لكن رؤساءها (شيوخ) كانوا يعينون من قبل السلطات ولو بموافقة أعضاء الأصناف[3]. ومع ذلك فإن الأصناف الإسلامية لم تحدد الأسعار والأجور، وحتى لم تمارس المراقبة على جودة الإنتاج. إن دور الأصناف في حياة المدينة الاجتماعية كان خاملاً وسلبياً وانحصر في تنظيم الاحتفالات والمسؤولية المشتركة عن حصة الضرائب المختلفة والمفروضة عليهم من قبل السلطات. وهنا أيضاً لا نستطيع التحدث عن تطابق شيوخ الأصناف (الطوائف) المصرية في القرن الثامن عشر مع عرفاء المرحلة التاريخية السابقة من القرن التاسع وحتى الخامس عشر[4].

إن حياة الأصناف الداخلية، وانتساب الأعضاء الجدد، ومراسم تنصيب المعلم، والعلاقات بين المعلمين وبين المعلمين والشغيلة، والتعاون المادي والمعنوي المتبادل، لم تهم السلطات والمحيط الخارجي. وكما يبدو فإن هذه المسائل والنشاطات من هذا النوع كانت بالنسبة للمشرعين (الفقهاء) تدخل في إطار مفهوم «العادة» أو العرف المتوسع، والتي لم تكن جديرة بالاهتمام، إذ أنها لم تلمس أُسُس الأخلاق الإسلامية[5] وتخرق أركانها وقواعدها العامة.

ونتيجة لدراساته العميقة توصل المستشرق بولشاكوف إلى الاستنتاجات المقنعة كما

---

(١) نفس المرجع، ص ١٦٧.

(٢) L. Ashtor - Strauss. L'Administration urbaine en Syrie, p. 86.

(٣) بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط، ص ٢٨٠.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٨٠.

(٥) بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط، ص ٢٨٢.

يبدو لنا على الشكل التالي، أولاً: إذا قامت في الحاضرات الإسلامية ثمة تنظيمات حرفية (أصناف) فلم يكن لها وضعٌ شرعي أو قانوني مثبوت، ثانياً: لم يكن للتنظيمات الحرفية صوتٌ حاسم عند تقرير الشؤون البلدية العامة. ثالثاً: لم يكن لها رئيسٌ أو مجلسٌ مُنتخب ومستقلّ عن السلطات المركزية (أو البلدية). رابعاً: لم تحدد أسعار السلع وأجور عمل الحرفيين من قبل الأصناف الحرفية. ورغم ذلك لا نستطيع كلياً استبعاد وجود الأصناف الحرفية في مدن الشرق الأدنى، من القرن التاسع وحتى أواخر القرن الثالث عشر[١].

أما في المرحلة التاريخية اللاحقة وخاصة في القرن الرابع عشر والخامس عشر فقد حدث نوع من التسرّب المتبادل بين الأصناف الحرفية ـ التجارية وجماعات «الفتوة» وخاصة في المناطق الإيرانية ـ التركية واتخذت أشكالاً ظريفة. وفي هذا العصر كما يبدو توصلت حركة الفتيان إلى انتشار ملموس، وبدأ الفتيان تماثُل هويتهم والانتظام على أسس الحرف والتجارة، والتوصل إلى المراقبة على الأصناف الخاصة. واتخذت هيئاتهم في آسيا الصغرى (الأناضول) والقوقاس وإيران شكل النقابات وسُميت «بالأخي»[٢]. كانت جماعات «الأخي»[٣] تتعبأ من بين أرباب الحرف، وتصطنعُ مُثُل «الفتوة». ويعتقد المستشرق كاهين بأن زبائن الفتوة الدائمين، على الأرجح، كانوا من الأوساط الشعبية المعدومة وبكلمة أخرى انخرط في هيئات الفتوة الحرفيون (المعلمون) الذين لم يتمتعوا بشهرة حسنة في مهنتهم الدائمة، وشكلوا أكثرية هؤلاء المتجندين. على كل حال ليس لدينا دلائل تشير بأن جماعات الفتوة تأسست أو انفصلت عن منظمات أخرى على أساس توسعي[٤]. ومهما كان الأمر، فقد تعوزنا الأخبار الدقيقة والواضحة عن نوعية هيئة الفتوة في المناطق المذكورة أعلاه، وصيغها الخاصة «الأخي». هل كانت تلك الهيئات شركات (أو جمعيات) حرفية مستقلة أم أصناف حرفية، (نقابات) تحت مراقبة الدولة؟. من الواضح في القرن الرابع عشر أن التنظيمات الحرفية تظهر دائماً مرتبطة بالفتوة، التي تحولت، كما يبدو، إلى نظام للأصناف الحرفية (الطوائف).

وأهم الأخبار عن تنظيمات الحرفيين والتجار في القرن الرابع عشر في الأناضول

---

(١) بولشاكوف، نفس المرجع، ص ٢٨٠.

(٢) تشينر «أخي». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤٥٥.

(٣) للمزيد من التفاصيل عن «الأخي» راجع الفصل المكرس لهم لاحقاً.

(٤) Cahen «Futuwwa» EI^2, p. 963.

تعود إلى الرحالة العربي ابن بطوطة الذي زار تلك المنطقة حوالي سنة ١٣٣٢ ـ ١٣٣٣ ونزل في ضيافة الحرفيين. وهذا ما يقوله الرحالة في الفصل الذي عقده على «الأخية الفتيان»: «والأخي عندهم رجل يجتمعُ أهل صناعته وغيرهم من الشبّان الأعزاب والمتجردين ويقدمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوة أيضاً، ويبني زاوية ويجعل فيها الفُرُش والسّرُج وما يحتاج إليه من الآلات، ويخدم أصحابه نهاراً في طلب معاشهم ويأتون إليه بعد العصر بما يجتمع لهم...»(١). وقد توقف الرحالة ابن بطوطة في زاوية الشيخ شهاب الدين الحموي في مدينة أنطالية في جنوب الأناضول وهذا ما كتبه عنه: «أحد شيوخ الفتيان الأخية، وهو من الخرازين (الإسكافيين)... وأصحابه نحو مائتين من أهل الصناعات قدموه على أنفسهم»(٢). وخلال رحلته المشهورة حضر الرحالة عيد الفطر ببلدة لاذق وشاهد الاحتفالات القائمة بهذه المناسبة: «وخرج السلطان [ينانج بك ـ ا. خ] في عساكره والفتيان الأخية كلهم بالأسلحة، ولأهل كل صناعة الأعلام والبوقات والطبول والأنفار... ويخرج أهلُ كل صناعةٍ...»(٣).

يظن المستشرق كَيب بأن منظمات الفتيان ـ الأخي المنتشرة في مدن آسية الصغرى، والي كانت قائمة أثناء رحلة ابن بطوطة كانت، كما يبدو أصنافاً حرفية ـ تجارية محلية ممتزجة بخليط قوي من المتصوفين، متحدة بشكل غريب، متحيزة بنزعة سياسية نحو الإمارات [التركية ـ ا. خ.] ذات السيادة المحلية وبموقف معارض نحو استبداد وطغيان السلاطين (الأمراء) الأتراك(٤). أما الباحث المشهور فيرونيس يفترض بأن أكثرية أعضاء هيئات الفتيان ـ الأخي في آسية الصغرى كانوا صناعاً وحرفيين وتجاراً اجتازوا سلك الأصناف الحرفية. ولذلك فإنهم إلى جانب عضويهم في هيئات الأخي قد يكونون في نفس الوقت أعضاءً لأصناف حرفية مختلفة(٥). ومهما كان الأمر فأخبار الرحالة ابن بطوطة لا تلقي الضوء على الكثير من المسائل والعلاقات الإنتاجية بين أعضاء هيئات الفتيان ـ الأخي المكونة من أرباب الحرف. علماً أن أعضاء الطائفة من «أهل الصناعات» كانوا يجتمعون كل مساء في دار شيخهم (المقدم)؛ الأخي ويقدمون له ما ربحوه في يومهم، فيسد به نفقات الدار (الزاوية) التي تعقد فيها ندوتهم، والمأدبة التي يؤمها

---

(١) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٨٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٨٦.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٤) Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa, translatad and selected by H.A.R. Gibb, London, 1929, p. 354 (note 5).

(٥) Vryonis, The Decline, p. 398 (note 151).

جمعهم ويدعو إليها أيضاً الضيوف وخاصة المارين من المسافرين الغرباء. وكان إيواء الرحالة واستضافتهم في نظر الأخية من أخص مهامهم[1]. ولكن استناداً إلى رواية ابن بطوطة؛ كان للفتيان ـ الأخية شأن سياسي بمقاتلة الطغاة وقتل أنصارهم[2]. وهذه الرواية يمكن أن تكون صدى لما ثبت وقوعه كثيراً من أوجه نشاط الأخية في العصور المتقدمة، ذلك النشاط الذي تجلى في الفتن وما شابهها من فورات[3]. ويبدو من استطلاعات ابن بطوطة بأن جماعات الأخية ـ الفتيان لعبت دوراً هاماً في الحياة السياسية في مرحلة الفراغ السياسي، وأخذت في أيديها زمام الأمور الداخلية وخاصة مقاليد إدارة المدن والمراقبة السياسية على الإدارة المحلية[4]، وسنتطرق إلى دور الفتيان السياسي والاجتماعي لاحقاً. على كل حال كانت جماعات الفتيان ـ الأخية تمارس نشاطاً سياسياً أكثر من الاقتصادي، على الرغم من أن أغلبيتها كانت من أرباب الحرف. لكن أخبار ابن بطوطة لا تفسّر نوعية وكيان هيئات الأخي الاقتصادي هل كانت هيئة نقابية أم شركة حرفية مستقلة؟ ويبدو من أخبار ابن بطوطة بأن جماعات الفتيان ـ الأخي كانت تمثل أناساً من طبقات مختلفة: الشيخ؛ والظاهر أن رتبة الشيخ لم يكن لها في الواقع أي شأن فعّال، بل كانت تطلق فيما يرجح على زعيم محلة من الدراويش يحس أعضاء الجماعة (الطائفة) أنهم مرتبطون بها. والأخي هو رئيس الطائفة من الفتيان وصاحب زاوية، يوجد منها أحياناً أكثر من زاوية في البلد الواحد. أما الفتيان فهم الأعضاء العاديّون وغير المتزوجين من أعضاء الجماعة. وكان الأعضاء العاديون ينقسمون بدورهم إلى طبقتين، فهم إما أن يكونوا «قولية» أي أعضاء قول؛ إذ ينطقون بشهادة عامة فحسب (بالقول)، أو «سيفية» أي أعضاء سيف، وهؤلاء كانوا في الراجح أعضاء عاملين. وكانت شارتهم في رواية ابن بطوطة «سكيناً». وكانوا يغطون رؤوسهم بلباس رأس من الصوف الأبيض (قلنسوة)، تتدلى من طرفه قطعة من القماش طولها ذراع وعرضها إصبعان[5]. أما «المتجردون» فالراجح أنهم الأعضاء الذين لا يملكون أدوات عمل أو ورشات أو ممتلكات أخرى. والظاهر أنه كان بين أعضاء الهيئة الحرفية نوع من التباين الاجتماعي ـ المادي.

---

(١) تيشنر، «أخي»، ص ٤٥٩.

(٢) «ولا يوجد في الدنيا مثلهم.. والأخذ على أيدي الظَّلَمة وقتل الشُرَط ومن لحق بهم من أهل الشر» (رحلة ابن بطوطة، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦).

(٣) تيشنر، «أخي»، ص ٤٥٩.

(٤) Vryonis, The Decline, p. 399, Cahen, Milices, p. 283.

(٥) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٨٦؛ قارن: تيشنر، «أخي»، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

وتشير المصادر التاريخية الأرمنية بأن التطور اللاحق لأخويات (جمعيات) الحرفيين أدى إلى ظهور علاقات عدم المساواة بين أعضاء هيئات الحرفيين، وخاصة ظواهر الاستغلال والتباين الاجتماعي[1]. فالمعلم صاحب ورشة عمل وآلات إنتاجية بدأ يستثمر عمل أصدقائه الحرفيين (المعلمين) والمتساوين بحقوقهم كأعضاء في الهيئة، لكنهم لا يمتلكون ورشات عمل. وكان في استطاعة أصحاب الورشات أن يستأجروا الحرفيين بما في ذلك المعلمين والمتعلمين. وبهذه الطريقة انفتحت في صفوف الفتيان ـ الحرفيين ظواهر الاستغلال بين أعضاء هيئات الحرفيين (الأصناف) وعدم المساواة المادية والمعنوية، رغم أن أخوية الحرفيين كانت تساعد أحياناً الأعضاء المتجردين لافتتاح ورشة أو حانوت عمل، لكن علاقات عدم المساواة والاستغلال بين المعلمين والمتعلمين ورئيس الهيئة، كانت قد تعمقت خلال الزمن، وازداد نفوذ بعض الحرفيين الذين بدأوا يسيطرون على نشاط الآخرين وخاصة المتجردين من أدوات العمل ويستغلون عملهم[2]. وفي النتيجة أصبحت العلاقات المُلكية والمصلحية تتعمق، مما أدى إلى تفكك المساواة في صفوف الحرفيين وانحلال وحدتهم المثالية، وتعمق التباين الاجتماعي على الأقل في القرن الرابع عشر والخامس عشر. ومع مرور الزمن أصبح بعض أعضاء هيئة الحرفيين أصحاب الورشات والدكاكين والممتلكات الكثيرة، بينما ظهر الآخرون في صفوف المأجورين، المنبوذين. وفي ظروف التقلبات الاقتصادية كانت بعض المهن تصل إلى الانهيار، ويتحول أصحابها نتيجة لذلك من معلمين إلى أجراء في مشروع، وقد يلتفتون إلى «مهن وضيعة» لا تتطلب معارف أو رساميل[3].

وعادة كانت القاعدة في تنظيم المهن هي تدريج الرتب المهنية من متعلم إلى صانع إلى خليفة فإلى معلم. وكانت أسرار المهنة تكشف على مراحل للمتعلمين والصناع حسب «دستور» ينقل شفاهاً. وكان متاحاً للمتدربين والمستخدمين، إذا كانوا أحراراً غير عبيد، أن يطمحوا بدورهم إلى اجتياز الرتب المهنية المذكورة بالتدريج. كان العامل أو المتعلم، وإن كان من طبقة العبيد، يقبض أجرته من المعلم. وقامت علاقات مماثلة بين

---

(١) تاريخ الشعب الأرمني، مجلَّد ثالث، يريفان، ١٩٧٦، ص ٥٦٨، ل. خاجيكيان، الأخوية (الجمعية) المنتظمة في أرزنجان سنة ١٢٨٠ ـ مجلّة أكاديمية العلوم في أرمينيا رقم ١٢ ـ يريفان، ١٩٥١، ص ٧٧.

(٢) خاتشاتريان، نقش من يليغيس، ص ١٣١، تاريخ الشعب الأرمني، ٣، ص ٥٦٨.

(٣) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

التاجر ومستخدميه من الصبيان أو المتدربين، أحراراً كانوا أم عبيداً. وفي العديد من الأحوال كانت تنفتح بسهولة صفوف الأصناف الاجتماعية الرفيعة. وربما عمد التاجر إلى تشغيل بعض الأرقاء ـ الخدم سواء كانوا في ملكيته أو في ملكية الغير. ولم يكن يحق للعبد أن يصبح مُشغِّلاً إلاّ بترخيص من سيده. وقد يسمح سيده له بفتح متجر وإدارته، وبالتالي تكليفه بكل العمليات والمسؤوليات المتعلقة به(١). وقطاع التجارة ينتسب في معظمه إلى النمط الرأسمالي للمشاريع الخاصة وللأسواق ولاستثمار المال. وتبقى مسألة تنظيم الحرف والتجارة مرتبطة بالتقاليد المتينة في ممارسة وحماية المهن بتنظيم بنائي، وبنقل أسرار، وبقانون شرف أو ميثاق شرف الذي كان قد انتشر في الهيئات (أو النقابات) الحرفية القائمة في الأناضول في القرن الرابع عشر، والخامس عشر، تحت اسم «الفتوة»(٢). ومهما كان الأمر فتنظيمات «الأخي» تعتبر أصنافاً حرفية ـ تجارية على شكل نقابات. ولكن ليس لدينا معلومات واضحة عن تنظيم العمل والإنتاج وتحديد الأسعار والأجور والمنافسة بين الأصناف الأخرى، أو نظام التعاون بين الحرفيين، والمسؤولية عن جودة السلع أمام ممثل أو موظف الدولة، المحتسب، وهل كان رئيس هيئة «الأخي» هو العريف أو الأمين المنتسب بذاته إلى تلك المهنة؟ وما هي صلاحياته أو سلطته التنفيذية بالنسبة لإخوانه في المهنة؟ ودرجة مسؤوليته أمام أعضاء الهيئة والكثير من المسائل الأخرى الغامضة. والأخبار التي ينقلها الرحالة ابن بطوطة غير واضحة كثيراً. ويمكن استفسار بعض نواحي نشاط الأخي من إشارات ابن بطوطة. والواضح هو أن أعضاء الهيئة الفتيان كانوا يجتمعون بعد العمل اليومي في الزاوية [النادي]، في المساء، ويسلمون أرزاقهم أو دخلهم اليومي للخزينة العامة، ويشتركون في العشاء الجماعي المنظم عادة للغرباء. ويمكن الافتراض بأن مصروفات الزاوية (الآلات والمفروشات وإلخ) تقوم من الخزينة العامة. ويبدو كذلك من أخبار ابن بطوطة بأن رئيس الصناع والحرفيين (المقدم) في هيئة «الأخي» ينتخب من قبل جماعة الفتيان، الذين يسميهم تارة «أهل صناعته» وتارة «من أهل الصناعات». والأكثر احتمالاً بأن منظمة الأخي كانت تمثل جماعات ذات حرف مختلفة، لأن أرباب مهنة واحدة غير كافين لأن ينتظموا في اتحاد ذي شأن فعال(٣). على كل حال، حسب رواية ابن بطوطة كان أصحاب الشيخ شهاب الدين الحموي في مدينة أنطاليا سنة ١٣٣٣ «من أهل الصناعات، قد قدموه على أنفسهم

---

(١) غارديه، نفس المرجع، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ـ ١٤٨.

(٢) غارديه، نفس المرجع، ص ١٧٤، ١١٤.

(٣) Arnakis, Futuwwa traditions, p. 238.

وبنوا زاوية للضيافة»[١]. وعلاوة على الفتيان، يذكر ابن بطوطة «الشبّان الأعزاب والمتجردين»[٢]. ولكن ليس واضحاً تماماً هل كان الشبان أعزاباً انطلاقاً من مبادئهم ومعتقداتهم؛ أم كان شرطاً إلزامياً، أو من قبيل الصدفة؟ فالأكثر احتمالاً أن وضع العزوبة لم يكن شرطاً إلزامياً للانتساب إلى عضوية هيئة «الأخي». وكان الأعضاء يستطيعون أن يؤدوا اليمين بعدم الزواج أو يتحاشوا تأدية اليمين. على كل حال فإن الحياة الزوجية كما يبدو لم تكن غريبة بالنسبة لأعضاء «الأخي» وإن شجرة نسب الأخي شمس الدين من أنقرة[٣] يمكن أن تكون خير دليل على ذلك. ومن البين والواضح جيداً بأن العزوبية كانت إحدى مميزات الرهبانية المسيحية؛ ولم تصبح فرضاً عاماً للدروشة التركية والإسلامية[٤].

ومن المدهش نسبياً أن المصنفات المكرسة لنظام هيئات الأخي، والتي تعود أقدمها إلى عصر الفتوحات العثمانية الكبرى (القرن الخامس عشر)، والوثائق عن الأصناف الحرفية تحمل اسم «الفتوتنامة». وتشتمل تلك المصنفات على التعاليم والعقائد الدينية المفرغة في قالب سؤال وجواب للمتدربين ـ المتعلمين، وتخص مراسم المكاشفة والنصائح، وليس لها أية علاقة بالتجارة والصناعة. والأهم من ذلك، أن أقدم «فتوتنامة» ليحيى بن خليل تشير إلى ثلاث مراتب في هيئة الأخي: «الأخي والشيخ واليكيت» والذين هم متساوون في حقوقهم، ولكن تحت تأثير النزعات والأهداف الدنيوية والتي دخلت في مرحلة نزاع مع المُثُل الدينية، انقسم أعضاء الأخي إلى طائفتين: العمليّون منهم اعتبروا منظمة الأخي شيئاً بين النقابة والصنف الحرفي وهيئة العمال التعاونية. وكان داخل المنظمة أخية روحانيون متمايلون نحو نمط الحياة الرهبانية[٥]. وفضّل الأعضاء الروحانيّون حياة الزهد والانعزال والتوصل إلى القداسة ومُثُل التصوف العليا، وأصبحوا زهاداً وصوفيين ومارسوا نشاطهم في جمعيات الدراويش المتدفقة إلى آسية الصغرى ـ المولوية والخلوتية والبكتاشية[٦]، بينما فضل الأعضاء العمليّون في منظمات الأخي

---

(١) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٨٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٨٥.

(٣) زامباور، معجم الأنساب والأسر الحاكمة في التاريخ الإسلامي، القاهرة، ١٩٥١، ص ٢٣١ ـ ٣٣٢ (رقم ١٤٨).

(٤) Arnakis, Futuwwa traditions, p. 328.

(٥) Arnakis, Futuwwa traditions, p. 240 - 241.

(٦) Arnakis, Futuwwa traditions, p. 241 - 246.

مزاولة الحياة الحرفية في الأصناف المهنية والنقابات، واحتفظوا بالعناصر الهامة لتقاليد الفتيان: «الوفاء لمُثُل ومبادىء الفتوة العليا» ولذلك أطلقوا على أنفسهم اسم «أهل الفتوة» الذي يشير إلى الحرفيين. وكذلك، وبنفس الدرجة استعملوا تسمية «أهل الحق»، و«أهل الطريق»[١]. واستمرت تلك التقاليد في الأصناف الحرفية (النقابات) الإسلامية (في مراسم التكاشف) المنتشرة في جميع أنحاء الأمبراطورية العثمانية في القرن السادس عشر ولاحقاً، وقد انتشر ذلك النظام متأخراً في البلدان العربية كنتيجة للاحتلال العثماني[٢].

---

(١) Arnakis, Futuwwa traditions, p. 246 - 247.

(٢) Cahen, «Ayyar», EI, p. 160.

الفصل السادس

الفتيان والمتصوِّفون

إن دراسة الأخبار والروايات التاريخية في القرون الوسطى تبرز نواحي مختلفة من نشاط الفتيان وتطورهم التاريخي وبنيانهم الاجتماعي في العصور اللاحقة. وينجلي من هذه الإشارات بأن مبادىء الفتوّة وأخلاقيتها تطوَّرت وانتشرت بين الحرفيين والمتصوِّفين. وأقامت كما يبدو اتفاقات في العصر العباسي بين الفتيان وأصناف المهن من جهة، وبين الفتوّة والصوفيين من جهة أخرى[1].

إن الصوفيين الأوائل كانوا يسعون قبل كل شيء إلى طلب «الأحوال الروحية» و«الاتحاد مع الإلّهي»، أو بكلمة أخرى كان الصوفيون يدعون إلى المعرفة الذاتية للألوهية والتوحد فيها عبر النشوة الصوفية التي تتطلّب تركزاً نفسياً، وصلاة مواظبة، وصياماً وعكوفاً على العبادة[2]. ومعروف أيضاً كم كانت شرعية سعيهم موضع استنكار في القرون الأولى للهجرة، وشدّة المحاكم نحو المواقف والتعاليم الصوفية، وكيف أن الصوفية أخذت صورة هامشية بالنسبة للإسلام الرسمي. ولكن العرض الذي قدَّمه الغزالي في القرن الحادي عشر لاقى قبولاً عاماً[3]، وأحدث تغييراً جذرياً في موقف الإسلام الرسمي نحو الصوفية. ورغم المواقف المتضاربة التي نصادفها طوال التاريخ الإسلامي نحو الصوفية يمكن القول أن الصوفية في وقت واحد كانت وظلَّت هامشية في الإسلام، لكنها لم تغب أبداً ـ ممدوحة أو مذمومة ـ عن صميم مركّبات الحياة الإسلامية، وأصبحت أحد عناصر الحياة الإسلامية المدنية[4].

ومهما كان موقف الإسلام الرسمي والفرق الإسلامية المختلفة من الصوفية فقد لاقت تعاليم الصوفيين انتشاراً خاصاً بين جماعات الحرفيين والتجار في القرن الحادي عشر في مرحلة البلبلة السياسية العباسية، وازدياد الوضع الاقتصادي سوءاً[5]. وقد أشار

---

(١) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) لويس ماسينيون، «التصوُّف»، دائرة المعارف الإسلامية، ٩، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٤.

(٣) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٤) نفس المصدر، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٥) بولشاكوف، المدينة العربية في القرون الوسطى، ص ٢٢٦.

الباحثون إلى قيام روابط وثيقة بين الطوائف (الطرق) الصوفية ومنظمات الحرفيين السرِّيَّة (الفتوّة)[1]، ولكن حتى الآن يبقى غير واضحٍ متى وكيف قامت هذه الروابط والصلات الوثيقة.

ظلَّت القيم الأخلاقية للفتيان مصطبغة بالصبغة العربية طوال أيام الخلفاء الراشدين وبني أمية وردحاً طويلاً من الزمن أيام بني العباس. وكانت الفتوة حتى ذلك الوقت صفة فردية يتحلَّى بها الفتيان، ولم تصبح نظاماً ذا تعاليم خاصة وفلسفة يدعى إليها وينتظم الناس تحت لوائها. ويعتقد الباحث عمر الدسوقي، بأن المتصوفة أخذوا من تعاليم الفتوّة العربية أهم مميزاتها وهي الإيثار، وأضافوا إليها صفات أخرى مثل كفّ الأذى وبذل الندى، وترك الشكوى وإسقاط الجاه ومحاربة النفس والعفو عن زلأت الناس[2]. كما نلاحظ أن المتصوفة قد توسَّعوا في استعمال كلمة «الفتوّة» وحمَّلوها أكثر مما تحتمل. ولم نعد نرى صفات الفروسية والكفاح والنضال في سبيل الشرف في الفتوّة الصوفية، بل تلتقي بالزهد والعبادة والبعد عن الدنيا، وإضعاف الجسم لتقوية الروح حتى تتصل بالذات العلية وإلخ.

إن إقبال الفتيان على التصوُّف لا يتفق وأخلاق الفتوّة كما عرفها العرب والمسلمون من قبل. فالفتى الصوفي في نظر بعض المتصوفة من كانت له دعوى يدافع عنها، ويضحِّي بنفسه في سبيلها كالحلاج الذي يقول: «إن رجعت عن دعواي (وهي قوله: أنا الحق) سقطتُ من بساط الفتوّة»[3].

ومهما يكن الأمر، فإن الفتى العربي كما يلاحظ عمر الدسوقي يغضب لشرفه ويغضب لعقيدته ويغضب إذا امتهن أو أُهين، وهو لا يحب الجبن ولا يعرفه[4]. والفتوّة عامة كانت ذا طبيعة دنيوية بحتة. والاستشهاد بالشخصيات الموثوقة كان يهدف إلى تأكيد فعالية الفرض أو واجب الفتيان وتبريرهم في نظر الصالحين، والذين كانوا ينسبون إليهم الكثير من الذنوب والفساد. ولكن تحت الصبغة الزهدية لمُثُل الفتوّة العليا كانت تكمن

---

(١) برتلس، التصوُّف والآداب الصوفية، موسكو، ١٩٦٥، ص ٤١؛ بولشاكوف، مدينة الشرق الأوسط، ص ٢٨٤؛ تريمينغيم، الجمعيات الصوفية، ص ٢٥، ٣٢؛ غرينيباوم، الإسلام الكلاسيكي، ص ٩٩.

(٢) عمر الدسوقي، الفتوّة عند العرب، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٢٢.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

رؤيات دنيوية كافية عن صيغة الحياة التقية، عن الثراء والفقر والعدالة (الحق)، والظلم. ويمكن التكهن بآراء الفتيان الاجتماعية خلال تلميحات نادرة في مؤلفات أعدائهم الفكريين[١].

وقد لاحظ المستشرق تيشنر بأن التصوف ترك تأثيراً ملموساً على مناسك الفتيان ونظرية الواجب الأخلاقي[٢]. لكن يجب التمييز بين أخويات الزهاد والأصناف شبه التجارية، وبين الجمعيات الفروسية والمعروفة تحت اسم «الفتوّة»، أو تحت التسمية العامة «الطائفة». قد تتشابه هذه التنظيمات بأشكالها واتجاهاتها الدينية وشجرات أنسابها، لكنها تختلف بأهدافها وقضاياها[٣] الدنيوية. فالطرق (الجمعيات) الصوفية هي تنظيمات دينية، بينما الأصناف هي اتحادات اقتصادية (تجارية أو صناعية). وإلى جانب ذلك لا يمكن أن تكون الطائفة الدينية طائفة تجارية أو صناعية في نفس الوقت، هذا هو الواقع بحد ذاته، لكن هناك حالات استثناء بارزة[٤].

وفي القرن الرابع الهجري ظهرت الطوائف (الجمعيات) الصوفية، حيث كان رؤساؤها يهدون المريدين الذين يودون الانخراط في الطرقات الصوفية. وقام رئيس عام يسمّى «القُطب» وهو الوحيد الذي انتقل إليه العلم الحقيقي واسم الله الأعظم، وهو موضع نظر الله من العالم. وقد هاجم الكثير من الأئمة المسلمين أخلاقية المتصوفين وسلوك مريديهم واتهموهم بالكذب والشعوذة والفساد والزيف، حتى لتظهر الصوفية كأحد الأسباب الرئيسية لانحطاط الأخلاق[٥]. ومهما كانت مواقف مفكّري الإسلام الرسمي من أخلاق وسلوك المتصوفين، فإنهم أصبحوا عنصراً هاماً في التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط وتركوا تأثيراً كبيراً على الرؤيا والنظريات الدنيوية للفتيان. وفي نهاية الأمر أعطى الفكر الصوفي للفتوّة شرعية[٦].

على الرغم من أن التنظيمات الباكرة للجمعيات الدينية اقتبست أشياء كثيرة من الاتحادات الإنتاجية (الأصناف)، لكن الطرق (الجمعيات) الصوفية قدّست هذه الرابطات

---

(١) بولشاكوف، مدينة القرون الوسطى، ص ٢٨٥.

(٢) F. Toeschner, Der Anteil des sıfismus aud der Formung des Futuwwa - Ideals. - «Der Islam», 1937, 24, Strassburg - Berlin.

(٣) تريمينغيم، الجمعيات الصوفية، ص ٣٢.

(٤) تريمينغيم، الجمعيات الصوفية، ص ٣٢.

(٥) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٦) M. Hodgson, The expansion of Islam, p. 284.

الدنيوية (الاتحادات الإنتاجية)[١].

إن جميع أنواع الحياة الاجتماعية تجد انعكاسها في تشكيلة مماثلة، وفي هذه أو تلك الثقافة الدينية وكل حاجة إلى العمليات المشتركة والتي تستهدف المنفعة الدنيوية، تكتسب طابعاً مقدساً بفضل الدين. وقد سعت بعض التنظيمات الإنتاجية وأعضاؤها إلى ارتباط أنفسها مع طرق صوفية معيَّنة أو مع أولياء معينين (بالفارسية پير اي الاب). وعند إقامة مراسم الانتساب إلى الطائفة الإنتاجية، وكذلك عند المراسم الأخرى يُعطى دور رئيسي للطقوس الدينية، حيث يجتمع أعضاء الطائفة لأداء فريضة الصلاة الرسمية في الساحة وحمل شعائر (ألبسة) هذه الطريقة الصوفية. ورغم كل ذلك لم تكن الطوائف الإنتاجية (الاتحادات) رابطات دنيوية بحتة، إنما كانت هناك، في بنيانهم، تقع مصالح اقتصادية واجتماعية، ولم تكن جمعيات صوفية أيضاً. وخلاصة القول، فتنظيم الجمعيات ملتزم كثيراً بكيانه ووجوده للاتحادات الإنتاجية[٢].

ومهما يكن الأمر فإن المتصوفة قد استعملوا مصطلح «الفتوة» وأخذوا من تعاليمها ومبادئها العامة. ومن هؤلاء الصوفية يذكر الباحث عمر الدسوقي أهل الملامة الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الفتيان والرجال، وفسَّروا الملامة على أنها نوع من الفتوّة أو الرجولة. وقد شُرحت تعاليم فتوّة أهل الملامة الصوفية في «الرسالة الملاميّة» في الأصلين الحادي والأربعين والخامس والأربعين[٣].

وقد استعمل متصوفو مدرسة نيسابور «الفتوّة» بكثرة وجعلوها مثلاً أعلى يهدفون إليه. واختصُّوا من معانيها بالتضحية الكاملة؛ يعني القيام بجميع الواجبات الشرعية والاجتماعية بدون أن يطالب القائم بها بإنصاف من جانب الشرع أو من جانب المجتمع[٤].

والفتيان مثل الجمعيات الصوفية نسبوا أصل أو سلسلة هيئاتهم إلى الخليفة علي بن أبي طالب، وأقاموا شجرات أنساب روحية، ووضعوا مراسم مشتقة بكل دقة. أما الصوفيون فقد أظهروا شركاءهم بالآراء والمعلنين دائماً بالفتيان من جميع الأشكال،

---

(١) تريمينغيم، الجمعيات الصوفية، ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) تريمينغيم، نفس المصدر.
(٣) للمزيد من التفاصيل، أنظر: «الملامتية والصوفية وأهل الفتوّة» للدكتور أبو العلاء العفيفي [بغداد، بدون تاريخ]، ص ٢٥ ـ ٢٨؛ عمر الدسوقي، الفتوّة، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
(٤) انظر الدسوقي، الفتوّة عند العرب، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

وكانت مبادرتهم خطوة في الطريق نحو الكمال الزهدي. أما الفتوّة فقد جعلت تَقْوى السلوك الاجتماعي عاملاً أخلاقياً محدداً. فالرعاية والاهتمام بطيبة الاسم (الأخلاق) لم تفقد معناها إطلاقاً بالنسبة للفتيان؛ ولكن الأخلاق التي انتهجوها في سلوكهم كانت فردية. والفرد بنفسه كان يجب أن يقرّر بشكل حدسي أي مكان يشغل كل شيء في إطار النظام الإلّهي، القائم في العالم. والمبدأ الرئيسي عند حل المسألة يبقى ـ ماذا يجوز أن يفعلوا وما لا يجوز ـ هو البواعث الدينية. وكثير من البِدع التي دخلت في حياة الأخويات بشكل ثابت، ومناداة أبطال الإسلام الباكر والتي من السهل تمييز الشخصيات الأسطورية فيها، أدَّت حتماً إلى ذلك بأن الكثير من مفكِّري الإسلام، والذين كانت نهضة الروح الشعبية تستطيع أن تهيجهم، اتخذوا موقفاً حذراً، وفي أكثر الأحيان، عدائياً ظاهراً من الفتوّة[1].

لكن الخليفة العباسي الناصر لدين الله الذي يُعدّ أحد الدهاة من بني العباس حاول أن يعزِّز سلطته الهزيلة المثقلة، بعمل بارع قوامه موالاة الشيعة ورعايتهم، وسعى الناصر إلى أن يسخِّر جماعات الفتوّة التي كانت منتشرة في العراق منذ قرون لخدمته، عن طريق تنظيمها تنظيماً جديداً وتزعمها بنفسه كما سنرى لاحقاً. وإذا كان علي بن أبي طالب، صهر الرسول ﷺ، يُعتبر إلى حدٍّ ما «ملاكهم الحارس» بوصفه مثلهم الأعلى في البطولة، فقد أفسح الناصر لأعقاب علي وذريته في مجال النشاط في منظمة الفتوّة الجديدة، مستفيداً من نفوذهم الأدبي، حريصاً في الوقت ذاته على أن تظل سيطرته سليمة لا تمس، لكن نظام الفتوة لم يُيَسِّر للخليفة شيئاً مما كان يتطلَّع إليه من نفوذ سياسي عريض يأتيه عن طريقها. صحيح أن زعيم الحشاشين الأكبر أقسم برغم عقائده الشيعية يمين الطاعة والولاء للخليفة، ولكن شيئاً ما لم ينتج عن هذا الحدث[2].

اعتبرت التقاليد الإسلامية الإمام علي في أعلى مقامات الشرف والفتوة والفروسية، وصيَّرته «سليمان» الآداب العربية بما حاكت حول اسمه من الأشعار والأمثال والحِكَم والمواعظ وجوامع الكلم. وإن حركة الفتوة وما يرافقها من رموز ومراسم، قد جعلت علياً نموذجها الأسمى. ولقد اتفق المسلمون (الشيعة) على اعتبار علي نبراس الحكمة والشجاعة، فوضعته فرقٌ من الفتيان وأهل التصوُّف موضع الجمال النفسي وتخيَّلته مثالاً

---

(١) غرينباوم، حضارة الإسلام، ص ١٨٣.

(٢) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

عالياً[1].

وذهب أصحاب بعض منظمات الفتوة إلى أن أصلها يرجع إلى علي، وكانت تضم رجالاً من ذوي المناصب والنبل أكثرهم علويُّو النَسَب، ويلبس أعضاؤها لباساً خاصاً، ويمارسون طقوساً خاصة عند انخراطهم في سلكها[2]. ولما كانت هذه المنظمة الفروسية تعنى بالرياضة البدنية في حماسة واضحة فقد أقبل كثيرون من الأمراء على الانتساب إليها، معتبرين عضويتها زيادة في الشرف[3].

وقد أبرز الباحثون أن ثمة علاقة جمعت الفتوة والدعوة الإسماعيلية؛ ومن جهة أخرى لم تكن الدعوة الإسماعيلية هي الوحيدة الممارسة على الفتيان. فقد وجدت روابط ذات هيمنة شيعية، ووُجدت بعدها روابط ذات هيمنة سُنِّية، وقد لقي المذهب الحنبلي ترحاباً لدى فتيان كثيرين، ومن هؤلاء كان يخرج المتظاهرون والمشاغبون حين يثور الفقهاء الحنابلة ضد السلطة المعتبرة كافرة، أو فاترة الإيمان «بالدين العتيق»[4].

ويذكر الرحالة ابن جبير في أواخر القرن الثاني عشر في دمشق إحدى جماعات الفتوّة السُّنِّيين ويُعرفون كذلك بطائفة «النُبوية»، وأنهم كانوا حرباً على الشيعة الرافضة، يدينون بالفتوة وأمور الرجولة كلها، وهذا ما يقوله الرحالة عنهم: «وسلَّط الله على هذه الرافضة طائفة تعرف بالنُّبْوية، سُنِّيون يدينون بالفتوّة وبأمور الرجولة كلِّها وكل من ألحقوه بهم لخصلة يرونها فيه منها يحرِّمونه السراويل فيلحقونه بهم، ولا يرون أن يستعدي أحد منهم في نازلة تنزل به ولهم في ذلك مذاهب عجيبة، وإذا أقسم أحدهم بالفتوّة بَرَّ قَسَمه وهم يقتلون هؤلاء الروافض أين ما وجدوهم، وشأنهم عجيب في الأنفة والائتلاف»[5].

ويبدو من رواية ابن جبير بأنه كان بين الفرق الإسلامية السُّنِّيَّة والشيعية صراعاً دينياً؛ وكانت كل من هذه الطوائف تعتبر فتوتها أحق وأكثر أصالة بأمور الدين الإسلامي. ويصعب الاستدلال من رواية الرحالة هل كانت «النبوية» طائفة صوفية أم جماعة من

---

(١) فيليب حتّي، تاريخ العرب، ص ٢٤٢.

(٢) فيليب حتّي، تاريخ العرب، ص ٥٥٨.

(٣) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٤) غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٥) انظر رحلة أبي الحسن محمد بن أحمد بن جبير، الطبعة الثانية، ليدن، مطبعة بريل، ١٩٠٧، ص ٢٨٠، قارن الترجمة الروسية: ابن جبير، «رحلة»، موسكو، ١٩٨٤، ص ٢٠٠، ٢٧٥ (حاشية ٣١٣)، الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٣٠.

الفتيان ـ العيَّارين المتمسكة بأخلاق وميثاق شرف الفتوّة ومراسم الانتساب إلى صفوفها. وكذلك يصعب التكهُّن بالأمور والقواعد الأخلاقية التي كان يشترطها شيوخ طائفة النبوية، بالنسبة لأعضائها الذين كانوا يسمُّون أنفسهم بأهل الفتوّة.

ولا بد من الإشارة إلى أن الفرق الدينية التي ظهرت تحت اسم الفتوّة كانت مختلفة باتجاهاتها وتحزُّبها وفتوّتها. فقد وُجدت روابط (جماعات) ذات هيمنة شيعية، ووُجدت بعدها جماعات ذات هيمنة سُنِّية. كانوا أحياناً يتخاصمون مع بقاء «ميثاق شرف» (الفتوة) مُصاناً[1]. ـ كما ذكرنا سابقاً ـ.

وفي القرن الثاني عشر كان نفوذ الفتيان قوياً لدرجة أن الخليفة العباسي الناصر لدين الله (١١٨٠ ـ ١٢٢٥) قرَّر استخدامهم لتوطيد سمعته الروحانية[2]، وكان حكمه أطول حكم في تاريخ العباسيين، فحاول محاولة ضئيلة لآخر مرة أن يحيي معالم الخلافة، ويعيد إليها شيئاً من مجدها القديم. ذلك أنه وجد فرصة للظهور إثر المشاحنة بين الأمراء السلاجقة واعتراف صلاح الدين الأيوبي بالخلافة، فحاول استرجاع شيء من سلطته المفقودة في العاصمة، فظهر بمظهر الأبهة والبذخ، ونظَّم تحت رعايته حركة الفتوة، وأسَّس نظامها وتنظيماتها على الفروسية والبطولة، وازدهرت منظمات الفتوة في عصره[3].

كان الخليفة الناصر لدين الله قد انشغف بأفكار الفتوّة قبل استلام العرش بزمن طويل، ولكنه انتسب إلى منظمتهم في سنة ٥٧٨/ ١١٨٢ ـ ١١٨٣. وكان الخليفة في ذلك الوقت تحت تأثير الشيخ الصوفي المشهور عبد الجبَّار بن يوسف بن صالح (توفي سنة ٥٨٣/ ١١٨٧). وكان يدخل في إطار محبيه أو المعجبين به الحنبلي عبد المغيث بن زهير، وقاضي القضاة ابن الدمغاني، وأبو الحسن علي بن عبدالله الحنفي، الذين انتسبوا إلى جماعة «الفتوة» واعتبروا أنفسهم أعضاء في المنظمة. لكن تأثير الشيخ الصوفي عبد الجبَّار لم يستمر طويلاً على الخليفة. وفي سنة ٥٨٠/ ١١٨٤ ـ ١١٨٥ تقارب الخليفة الناصر لدين الله مع زعيم آخر للفتوة في بغداد وهو داود بن سمراء رئيس طائفة فتيان مؤلَّفة من عشرة آلاف فتى. أثار انتساب الخليفة ودخوله في صفوف الفتوة صدىً كبيراً

---

(١) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٥.

(٢) بولشاكوف، مدينة الشرق الأدنى، ص ٢٨٥.

(٣) فيليب حتّي، ادوارد جرجي وجبرائيل جبور، تاريخ العرب، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥٥٨.

في مجتمع بغداد، ولقي ترحاباً من الشعب والحرس[1]. وفي شهر صفر سنة ٦٠٤/آب ١٢٠٧ أصدر الخليفة الناصر لدين الله منشوراً عن الفتوة في بغداد، وأعلن نفسه في هذا المنشور زعيماً للفتوة[2].

أصبح إعلان المنشور حدثاً مهماً جداً وترك تأثيراً على المجتمع العربي في بغداد، وعلى الأمراء الإقطاعيين في العالم الإسلامي. وأراد الخليفة بهذا المنشور التخلّص من نفوذ الغلمان الأتراك، وتعزيز سلطة الحكومة، وإعادة تنظيم الجيش، وإدخال النظام في هيئات الفتيان، واستمالة ممثلي الطبقات العليا (الأمراء والحكّام) نحو هيئة الفتيان وأخيراً استعمال تضامن جماعات الفتيان الذين كان يبلغ عددهم حوالي المائتين لتعزيز سلطة الخليفة العباسي[3].

وقد نقل إلينا مؤرّخ القرن الثالث عشر ابن الساعي علي بن أنجب؛ أخباراً عن هذا الحدث الهام تحت عنوان «ذكر نقل الفتوة وما تجدد منها» ما يلي:

«وفي هذه السنة [٦٠٤/١٢٠٧] أهدرت الفتوة القديمة وجعل أمير المؤمنين الناصر لدين الله القبلة في ذلك والمرجوع إليه فيه. وكان هو قد شرّف عبد الجبّار بالفتوّة إليه وكان شيخاً متزهّداً فدخل في ذلك الناس كافة من الخاص والعام. وسأل ملوك الأطراف الفتوّة فنفذ إليهم الرسل ومن ألبسهم سراويلات الفتوّة بطريق الوكالة الشريفة وانتشر ذلك ببغداد وتفتى الأصاغر إلى الأكابر. . .».

وبعد ذلك يتحدّث ابن الساعي عن «الفتنة العظيمة» التي نشأت بين أعضاء (الرفاق) منظمات الفتيان (الأحزاب)؛ وانتهت باجتماع مقدمي الجماعات (رؤساء الأحزاب) والتفاوض ومعاقبة المخالفين (أخذ سراويله وإبطال فتوّته). وبعد ذلك قرأ عليهم المكين أبو الحسن محمد بن محمد القمي كاتب ديوان الإنشاء منشور الخليفة الذي يتألف من ثلاثة أقسام، وهذا ملخّص ما يحتويه: في القسم الأول من المنشور يعرض سلسلة نسب

---

(١) ميخايلوفا، ي.ب.، بغداد في القرون الوسطى (بعض نواحي تاريخ حياة المدينة الاجتماعي والسياسي من أواسط القرن العاشر وحتى أواسط القرن الثالث عشر)، موسكو، ١٩٩٠، ص ٨٧. انظر أيضاً: A. Hartman, An-Nasir Li-Din Allah (1180 - 1225); Politik, Religion, Kultur in der späten `Abbasidenzeit, Berlin - New - York, 1975, z. 94 (note 14), - 96.

(٢) ابن الساعي تاج الدين، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، الجزء التاسع، تحقيق مصطفى جواد، بغداد، ١٩٣٤، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣) Cl Cahen, Milices et associations, p. 283, Mouvements, III, p. 235 - 236.

الفتوّة من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إلى الخليفة الناصر لدين الله وتُثبت حقيقتها، ويُعلن علي بن أبي طالب مؤسساً ومصدراً لميثاق شرفها وقوانين أخلاقها (أصل الفتوّة ومنبعها ومنجم أوصافها الشريفة ومطلعها). ويعتبر علياً مؤسِّس أخوية الفتيان الوحيد وجميع أعضاء هذه الأخوية المرتبطين به بعرى وثيقة، هم يجسِّدون المثل العليا للفتوّة هم «رفاق» وإخوان. وإليه دون غيره تنتسب الفتيان. وعلى منواله ينسج الرفقاء والإخوان مع كمال فتوّته، يقيم حدود الشرع على اختلاف مراتبها، ويستوفيها من أصناف الحسبات على تباين جناياتها ومللها ونحلها ومذاهبها، غير مقصر عما أمر به الشرع المطهر وقرره ولا مراقب في ما رتَّبه من الحدود وقرَّره، امتثالاً لأمر الله تعالى في إقامة حدوده وحفظاً لمناظم الشرع وتقويم عموده». عليّ هو مشرع الفتوّة، هو الذي وضع رتبويات (درجات المقامات) ونظام المعاقبة بين الفتيان، وسلسلة نسب الفتوّة تبتدىء بعلي وتنتهي بالخليفة الناصر ـ رئيس أخوية الفتيان الحالي وخَلَف فتوّة عليّ الجدير.

وفي القسم الثاني من المنشور ينقل ابن الساعي عن مدلول الفتوّة وجوهرها «أنه من قتل له رفيقاً نفساً نهى الله تعالى عن قتلها وحرمه وسفك دماً حقنه الشرع المطهر وعصمه»، «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالدٌ فيها» الآية أن ينزل عنه في الحال في جميع الفتيان عند تحققه لذلك ومعرفته، ويبادر إلى تغيير رفقته مخرجاً له بذلك عن دائرة الفتيان. وبعد ذلك ينقل ابن الساعي فقرات عن أفعال الفتيان الآثمة ومعاقبتها «وأن كل فتى يحوي قاتلاً ويخفيه ويساعده على أمره ويؤويه ينزل كبيره عنه ويغير رفاقته ويتبرأ منه، وأن من حوى ذا عيب فقد عاب وغوى، ومن آوى طريد الشرع فقد ضل وهوى. . .
فإن الفتى متى قتل فتى من حزبه سقطت فتوّته ووجب أن يؤخذ منه القصاص عملاً بقوله: «وكتبنا عليهم فيها إن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص» وأن قتل غير فتى عوناً من الأعوان أو متعلقاً بديوان في بلد سيدنا ومولانا الإمام المفترض الطاعة على كافة الأنام الناصر لدين الله أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين، فقد عيب هذا القاتل في حرم صاحب الحزب بالقتل؛ فكأنما عيب على كبيره فسقطت فتوّته بهذا السبب الواضح، ووجب أخذ القصاص منه عند كل فتى راجح.

ويحتوي القسم الثالث من المنشور نداءً لجميع أعضاء منظمات الفتيان للخضوع المطلق لهذا القانون «وليعلم الرفقة الميمونة ذلك وليعملوا بموجبه، وليجروا الأمر في أمثال ذلك على مقتضى المأمور به، وليقفوا عند المحدود في هذا المرسوم المطاع

ويقابلوه بالانقياد والاتباع»[1]. وختاماً لشرعية هذا المنشور: أُعطي وسُلِّم إلى كل واحد من رؤساء الأحزاب منشور بهذا المثال فيه شهادة ثلاثين من العدول. ثم كتب تحت كل مرسوم ومنشور ما هذا صورته: «قابل العبد ما تضمنه هذا المرسوم المطاع وقابله بما يجب عليه من الانقياد والاتباع والامتثال وهو الذي يجب العمل به فتوة وشرعاً وهذا المعروف من سيرة الفتيان المحققين نقلاً، وقد ألزمت نفسي إجراء الأمر على ما تضمنه هذا المرسوم الأشرف، فمتى جرى ما ينافي المأمور به "محدود فيه كان الدرك لازماً لي، والمؤاخذة مستحقة على ما يراه صاحب الحزب، ثبت الله دولته وأعلى كلمته وكتب فلان بن فلان في تاريخه»[2].

هذا هو الميثاق الأخلاقي ـ الروحي الذي على أساسه كان الخليفة الناصر يسعى لتقييد وربط العناصر الدينية، البدعوية، والخلقية والاجتماعية والسياسية المختلفة في وحدة شاملة تامة، وتوحيد المجتمع في حدود خلافة بغداد. علاوة على ذلك، كان الخليفة يريد على هذا الأساس إنشاء اتحاد سياسي متين لكل القوى الإسلامية وأن يصبح هو قبلة العالم الإسلامي[3].

بعد هذا المنشور ظهرت مراسيم أخرى وصفت فيها تفاصيل فتوة الخليفة الناصر النظرية والعملية. وحسب هذه المراسيم أصبح «أهل الفتوة» أخوية، يجب أن يلبس أعضاؤها لباساً خاصاً، ويقومون باجتماعات منظمة، ويشربون مشروباً خاصاً من الماء والملح. أما لباس الفتيان كما يبدو من المراسيم اللاحقة أنزلت للنبي في صندوق وهو الذي أكسى (أنعم) الخليفة عليّ[4].

انعكست في منشور الخليفة الناصر عن «الفتوّة» الأوضاع الدارجة في بغداد حينئذٍ. كان في ذلك الوقت، في بغداد، عدة جماعات أو طوائف فتيان، والتي كما يبدو، كانت تختلف بنزعاتها الدينية ومبادئها الأخلاقية وايديولوجيتها. وتكشف أخبار المؤرِّخ ابن الساعي المخاصمة القائمة بين فريقين من الفتيان: نشبت المشاحنة بين «الرفيق الفاخر العلوي» من حزب الوزير ناصر بن مهدي، وبين «رفيق» من جماعة لعز الدين الشرابي. ويفيد ابن الساعي: «وصار بذلك فتنة عظيمة بمحلة قطفتا حتى تجالدوا بالسيوف، فانتهى

(١) ابن الساعي، الجامع المختصر، الجزء التاسع، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
(٢) ابن الساعي، نفس المصدر، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(٣) ميخايلوفا، بغداد في القرون الوسطى، ص ٨٨.
(٤) ميخايلوفا، نفس المرجع، ص ٨٨، قارن، عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٢٨.

ذلك إلى الإمام الناصر لدين الله، فأنكره وتقدَّم إلى الوزير بجمع رؤوس الأحزاب، وأن يكتب في ذلك قشوراً يؤمرون فيه بالمعروف والالفة وينهون عن التضاغن، ويقرأ بمحضر منهم ويشهد عليهم بما يتضمَّنه، فمن خالفه أخذ سراويله وأبطل فتوته وعُوقب بما يرى من العقوبة»[1].

على الرغم من أن ابن الساعي لم يشر صراحة إلى أسباب النزاع القائم بين هذين الحزبين من الفتيان، إلاّ أنه يمكن الافتراض بأن الفريقين كانوا يتنازعون من أجل الزعامة في حركة الفتوّة الناصرية. كما يبدو أن حركة الفتوة التي نظمها الخليفة الناصر، ازدهرت بين الطبقات الحاكمة (الأمراء والحكام) في العالم الإسلامي، وضمَّت رجالاً من ذوي المناصب والنبل فقط وأكثرهم علويو النسب[2]. وكانت فتوتهم تنحصر في لباس الفتوّة (السراويل) وممارسة الطقوس الخاصة ورمي البندق. والظاهر أن الأمراء الذين انخرطوا في سلك الفتوة الناصرية تعبيراً عن ارتباطهم بالخليفة، أهملوا القيم الأخلاقية ومبادىء الفتوّة القديمة الجاهلية، وبالأحرى كانت فتوّتهم شكلية. وتلمح إشارات المؤرِّخين إلى ردود فعل أمراء العالم الإسلامي على نداء الخليفة الناصر. فالمقريزي يذكر بين حوادث سنة ٦٠٧/ ١٢١٠ ـ ١٢١١ م ما يلي: «وفيها شرب ملوك الأطراف كأس الفتوة للخليفة الناصر، ولبسوا سراويل الفتوّة (أيضاً). فوردت عليهم الرسل بذلك، ليكون انتماؤهم له. وأمر كل ملك أن يسقي رعيته ويلبسهم، لتنتمي كل رعية إلى ملكها، ففعلوا ذلك. وأحضر كل ملك قضاة مملكته، وفقهاءها وأمراءها وأكابرها، وألبس كلاً منهم له، وسقاه كأس الفتوة. وكان الخليفة الناصر مغرماً بهذا الأمر، وأمر الملوك أيضاً أن تنتسب إليه في رمي البندق وتجعله قدوتها فيها»[3].

كان الرأي العام طيباً لدرجة أن الخليفة الناصر لدين الله تجرَّأ لاستعمال مساعدة هيئات الفتيان المنتظمة لتوسيع نفوذ الخلافة في بلدان الإسلام وخارج حدود العراق.

---

(١) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص ٢٢٢.

(٢) تاريخ العرب، بقلم فيليب حتي، إدوارد جرجي، وجبرائيل جبور، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥٥٨.

(٣) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، قام بنشره محمد مصطفى زيادة، الجزء الأول، القسم الأول، طبعة ثانية منقحة، [القاهرة، بدون تاريخ] ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦، قارن: ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر، إشراف وتحقيق أحمد رفعت البدراوي، الجزء الثاني، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٠، ص ١٩٠ Cahen, Mouv. II. p. 235 - 239.

وعندما توفي السلطان السلجوقي الأخير في العراق وإيران سنة ١١٩٤ أتاحت له الفرصة والإمكانية لتوحيد السلطة في يد واحدة، والتي خلال ٢٥٠ سنة كانت منقسمة بين الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي، وحاول إنشاء دولة دينية مستقلة أصلية. وأقام اتصالات مع الشيعة في العراق وشيَّد مسجد «غائبة المهدي» في السامراء، وتوصَّل إلى تفاهم مع الإسماعيليين الجدد في آلاموت سنة ١٢٠٨[١].

وكانت أخويات الفتيان (الفتوّة) قد انتشرت في النصف الثاني من القرن الثاني كردود فعل، أو بالأحرى كرفض للإضطهادات الشيعية العلنية. وازداد انتشارها بفضل تجربة الخليفة الناصر لدين الله وإنشاء نظام فتوة فروسية[٢]، (أو أرستقراطية). وقامت بين أخويات الفتوة والجمعيات الصوفية صلات وتعاقب. وكان الخليفة على علم بقوة نفوذ شيوخ الصوفية، ولذلك أقام علاقات وثيقة مع الشيخ الصوفي أبو النجيب شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي (١١٤٥ ـ ١٢٣٤) وأربطه بفتوته الأرستقراطية ثم بعثه كسفير إلى السلطان السلجوقي علاء الدين كيقباد الأول في قونية (١٢١٩ ـ ١٢٣٦)، والسلطان الأيوبي الملك العادل والسلطان خوارزمشاه[٣]. ويحتمل أن صلات السهروردي بالفتوّة أدَّت إلى إدخال بعض مناسك المكاشفة في الجاليات (الجمعيات) الصوفية وخاصة طقوس الشد[٤].

وبعد أن ألبس شيخ الفتوة البغدادية الخليفة الناصر «سراويل الفتوة»، حظر الخليفة نشاط جماعات أو طوائف الفتيان التي لا تنتسب إلى الخليفة علي، وترك جمعية واحدة فقط، ولبس أعضاء هذه الجمعية «سراويل الفتوة»، وهذا يعني ابتداءً من ذلك الوقت ولاحقاً تستطيع أن يتواصل كيانها بتلك المنظمات فقط التي تصل في سلسلة تعاقب أوليائها إلى الخليفة الناصر لدين الله. وبطَّل كذلك هيئات الفتوّة في البلاد جميعها إلاَّ من لبس منه السراويل وانتسب إليه في رمي البندق وشرب كأس الفتوة له، ولا يدخل في هذا النظام أحدُ إلاَّ بعهد من الخليفة أو من يكل إليه هذا[٥].

---

(١) غرينباوم، الإسلام الكلاسيكي، ص ١٨٣.

(٢) تريمينغيم، الجمعيات الصوفية، ص ٢٥.

(٣) راجع، تريمينغيم، الجمعيات الصوفية، ص ٣٩، بارتولو، تركستان في عصر الحملات المغولية، المؤلفات، مجلد ١، موسكو، ١٩٦٣، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(٤) غرينباوم، الإسلام الكلاسيكي، ص ١٨٤، عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المحلد الثاني عشر، دار صادر، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٤٠.

وقد استفسر الشيخ المتصوف عمر السهروردي الفتوة بأنها جزء من الطريقة الصوفية المتخصصة بالضبط لعامة الناس والفئات الشعبية، إذ أن الطريقة الصوفية الكاملة هي صعبة بالنسبة لهم. ومن هنا كان يعتبر الفتوة جزءاً متكاملاً لطريقة الشريعة. ولهذا السبب يجب أن تتركز على الخليفة[١].

كانت سياسة الخليفة الناصر لدين الله تستهدف قيادة الفتوة (تنظيمات الفتيان) من الداخل وليس من الخارج، والتوصُّل إلى توحيدها والإشراف على قيادتها. ورغم ذلك توصلت بعض هيئات الفتيان في مدن أخرى، وليس في بغداد، إلى وضع مسيطر وتمتَّعت بنفوذ كافٍ لكي توحي إلى بعض أصحاب المقامات الرفيعة في بغداد فكرة الإتحاد معهم، على أمل أن يجتذبونهم تحت بعض الرقابة. ولا شك كان هذا أحد آمال الخليفة الناصر لدين الله، الذي كان يسعى خلال مراقبة الفتوة المتهيِّجة أحياناً من الداخل أن يتأكَّد من مراقبة بغداد كمدينة[٢]. وذهب الخليفة أكثر من ذلك لإنعاش التسامح المتبادل بين المسلمين نحو الفتوّة، وأصبح الكثير من منظمات (أندية) الفتوّة كجزء متكامل من الأمّة الإسلامية، تعترف كل منها بشرعية الأخرى وتساند بعضها في حدود الشرعية (لإن الإسلام هو أساس تضامنهم مع المؤسسات الشرعية الأخرى). وإذا وُجب عليهم إدخال غير المسلمين ـ الذمِّيين (أهل الذمّة) في جمعية الفتوة، فلا بد أن يكون ذلك مستنداً إلى فهم الأمر بأنهم (أهل الذمة) سوف يصبحون زبائن محتملين لاعتناق الإسلام[٣].

لقد أبدى الخليفة الناصر لدين الله انتماءه الكلي إلى طبقة الأمراء (وكذلك إلى طبقة العلماء والفتوة)، خلال مراقبته العسكرية الخاصة على سهول ما بين النهرين وهيئاته الفعَّالة. لكنه بدلاً من السلطة المحلية (الجزئية) طالب الأكثر ـ كرامة الخليفة ولو الخيالية ـ لكي يعزِّز دوره القيادي الحيوي. وقام بذلك عن طريق الطبقة العليا، ولا سيما عن طريق صيغة الفتوة الأرستقراطية والتي أدخل في عضويتها الأتباع الموسرين. إن الفتوة الأرستقراطية تختلف عن الفتوة الشعبية (فتوة الطبقات السفلى) التي سنتطرّق إليها لاحقاً. فالفتوة التي اصطلحها الخليفة كانت تستهدف تسوية الخلافات ومواجهة الميول نحو التحول الاجتماعي الجذري. وهذا قد يكون مهماً فقط داخل البلاط في بغداد لا غير، مع أنها لعبت دوراً في ترويج الفتوة الأرستقراطية في بلاطات أخرى. والظاهر أن

---

(١) M. Hodgson, The expansion of Islam, p. 282.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٨٣.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٨٣.

الخليفة الناصر لم يستبصر أية محاولة لاسترجاع الخلافة كملكيّة عمومية في العالم الإسلامي. ولكن إمكانية وساطته، كما يبدو، جعلته محسوساً في كل مكان. وهو لم يفقد سمعته أبداً وحتى عند صلاح الدين[1].

شاء الخليفة العباسي الناصر أن يتبنّى ويوحّد مبادىء الفتوة، فحصل على المكاشفة، وأنشأ فتوة بلاط دعا إليها أمراء العالم الإسلامي جميعاً. وهكذا قامت فتوة أرستقراطية نالت لأمد بعض الشهرة في سورية ومصر، وتوصّلت إلى بعض النجاح[2]، وانتسب إليها الكثير من الأمراء خارج العراق. ولكن هل كانت هذه الفتوة تنسجم مع القواعد الأخلاقية والنزاهة الخلقية الصحيحة للفتوة؟ أم كانت تحمل دلائل الانحلال الأخلاقي في العصر العباسي المتأخّر؟ أو دوافع أخرى دعت اليه؟

وتذكر الروايات والأخبار التاريخية بأن فتوة الخليفة الناصر كانت تتميَّز بالخروج إلى الصيد، وإجادة الرمي بالبندق والافتنان فيه، والتدريب المتواصل على فتوة الرياضة البدنية المختلفة. وكان يميّز الفتيان لباس خاص وهو سروال الفتوة. وأن الاحتفال بدخول الشباب في سلك الفتيان كان مصحوباً بشرب كأس الفتوة وغير ذلك. كما نشاهد أن مظاهر فتوة الخليفة الناصر كانت تكمن في التدريب الرياضي والمهارة في رمي الطير بالبندق، وشرب كأس الفتوة، ولباس الفتوة السراويل. وكانت قد تألَّفت فرقة خاصة تنتسب إلى الخليفة وتستمدّ قوتها الروحية من الانتساب لعلي بن أبي طالب[3]. ويظن الباحث عمر الدسوقي بأن نظام الفتوة الذي أنشأه الناصر لدين الله كان الغرض منه إيجاد فرقة قوية لمحاربة الصيليبيين، وأنه لم يكن الغرض منه الترف والصيد واللهو فقط، فإن المهارة في الصيد كانت تستهدف مقاتلة الوحوش، وإحكام الرماية تؤهل كلها للتفوُّق في الفروسية والرياضة. ويمكن القول بأن نظام الفتوة الذي أنشأه الخليفة الناصر لدين الله كان خاصاً بطبقة الأشراف والمترفين، وأصحاب الجاه والثراء والسلطة. وقد كان الباحث عمر الدسوقي على حق في تسمية فتوة الناصر لدين الله بـ «فتوة المترفين»[4]. ولكن أفكاره تتضارب مرة للتنويه ونقد «فتوة المترفين» ومرة لتبرير مبادرة الخليفة الناصر

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٥، غرينباوم، الإسلام الكلاسيكي، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٣) للمزيد من التفاصيل عن مظاهر فتوة الناصر أنظر: عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٣٤ ـ ٢٥٢.

(٤) عمر الدسوقي، نفس المصدر، ص ٢٣٤، ٢٤٨.

لتأسيس فتوة فروسية. وهذا ما يقول في تقييمه للفتوة الناصرية: «ولست أدري حقاً هل كان تأليف الناصر لدين الله نظام الفتوة على هذا الوضع للرياضة والترف...؟ أو أن هذا النوع من التدريب، والآخذ بنظام الفتوة كان لمجرد اللهو وقتل الوقت»[1]؟. وتبريراً لحركة الناصر لإنعاش الفتوة يقول الباحث لاحقاً: «فهل كان هذا التدريب الرياضي ولباس الفتوة الخاص[2]، وشرب كأس الفتوة، والمهارة في رمي الطير بالبندق ـ دليل الرابطة والدخول في العهد ـ كلها لتأليف فرقة خاصة تنتسب إلى الخليفة، وتستمد قوتها الروحية من الانتساب لعلي بن أبي طالب كرَّم الله وجهه، وهو من هو في الجهاد والبلاء في سبيل الله، حتى تكون هذه الفرقة القوية المعدة أتم الإعداد جسماً ورماية وروحاً من خير جند المسلمين الذين يحاربون الصليبيين...؟ ولعل هذا يؤيد ظننا بأن نظام الفتوة الذي أنشأه الناصر لدين الله كان الغرض منه إيجاد فرقة قوية لمحاربة الصلببيين، وأنه لم يكن الغرض منه الترف والصيد واللهو فحسب، فإن المهارة في الصيد، ومقاتلة الوحوش، وإحكام الرماية تؤهل كلها للتفوق في الفروسية...»[3].

ومهما كان الأمر فقد دعا الخليفة الناصر سائر ملوك الأطراف والأمراء أن يشربوا له كأس الفتوة، ويلبسوا لها سراويلها، وينتسبوا إليه في رمي البندق، ويجعلوه قدوتهم فيه. وقد ازدهر نظام الفتوة تحت رعايته وانتشر في العالم الإسلامي، وضم رجالاً من الأمراء والحكام والنبلاء وأكثرهم علويو النسب رداً على نداء الخليفة، وانخرطوا في سلك الفتيان الناصرية ولبسوا سراويل الفتوة، ومارسوا طقوس الفتيان الخاصة تعبيراً لارتباطهم بالخليفة[4]. وقد دعا الخليفة كذلك رعايا الملوك والسلاطين للانخراط في سلك

---

(١) عمر الدسوقي، نفس المصدر، ص ٢٤٦.

(٢) لم يكن لباس الفتوة هو ما عرفناه عن فرسان القرون الوسطى المسيحية، بل كان حذاءً طويلاً من الجلد. وهذا ما ينقل الرحالة ابن جبير عن لباس الناصر لدين: «وهو في فتاء من سِنّه أشقر اللحية... لابساً ثوباً أبيض شبه القَباء برسوم ذهب فيه وعلى رأسه قلنسوة مذهبة مطوقة بوبَرَ أسود من الأوبار الغالية القيمة المتخذة للباس الملوك مما هو كالفنك وأشرف متعمداً بذلك زي الأتراك...» (رحلة ابن جبير، الطبعة الثانية ليدن، مطبعة بريل، ١٩٠٧، ص ٢٢٨). مع الأسف لا يعطي الرحالة وصف لباس الفتيان الخاص وهو سروال الفتوة الذي يساعدهم على سرعة الحركة، وركوب الخيل بيُسْر وسهولة كما يظن الباحث عمر الدسوقي (الفتوة عند العرب، ص ٢٤٥).

(٣) راجع عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٤) ابن الوردي، تتمة المختصر، ص ١٩٠، المقريزي، السلوك، جزء أول، قسم أول، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص ٦٩، فيليب حتي، تاريخ العرب، ص ٥٥٨.

الفتيان: «ليشرب رعايا كل ملك أو أمير كأس فتوة ذلك الملك وليلبس السراويل عنه»[١]. ويظن الباحث بولشاكوف بأن سراويل الفتوة أصبحت نوعاً خاصاً من منح وهدايا الخليفة مطابقة لهدية الخلع (الثوب)، وفقدت صلتها كلياً بأيديولوجية الفتيان[٢].

إن فتوة الخليفة الناصر كانت مرتبطة مع النظام الإداري للخلافة والمغامرات السياسية ولم تكن قد استقرت كلياً حين حلّت الكارثة المغولية التي مسحتها[٣].

وقد انعكس موقف الفرق الإسلامية والطبقات الاجتماعية المختلفة في مصنفات بعض المؤرخين والمفكرين، الذي يمكن أن نعتبره ردود فعل على نداء الخليفة الناصر للانخراط في سلك فتوته. سنعود إلى التساؤل: وهل ينسجم سلوك فتوة الخليفة الناصر مع النزاهة الخلقية وقانون شرف الفتيان في ذلك العصر؟ أم يمكن أن نعتبره انحرافاً عن ميثاق شرف الفتيان وخروجاً عن مفهوم الإسلام للفتوة، وخرقاً له؟ وللتأكد من نظرة المفكرين المسلمين لنتطرق إلى بعض الروايات وردود الفعل عن فتوة الناصر.

وهذا تلخيص رسالة في الفتوة وهي استفتاء أحد الناس للعالم الحراني الشهير المعروف بابن تيمية تقي الدين أحمد في مذهب الفتوة وفتواه:

«إن أهل الفتوة جماعة تجتمع في مجلس، وتلبس الشخص منها لباس الفتوة، وتدير بينها في المجلس نفسه شربة فيها ملح وماء... ويسمّي بعضهم بعضاً «الفتيان» وواحدهم الفتى ولهم أحزاب (طوائف ـ ا. خ.) ورؤساء أحزاب وزعماء. وإذا أحب أحد الدخول في المذهب، يجتمع القوم ويقوم نقيب الفتوة، الذي هو مصدر منحها والتشريف بها، إلى الشخص الجديد فينزعه اللباس الذي عليه بيد ويلبسه اللباس الفتوي بيد، وهو سروال، ولهم إسناد في الفتوة من طريق الخليفة الناصر لدين الله إلى عبد الجبار إلى ثمامة إلى علي بن أبي طالب فالرسول. ويشترط شيوخ الفتوة على كل فتى صدق الحديث وتأدية الأمانة وأداء الفرائض واجتناب المحارم، ونصر المظلوم وصلة الأرحام والوفاء بالعهد، والعفو عن المظالم واحتمال الأذى، وبذل المعروف الذي يحبه الله ورسوله، والاجتماع على السنة ومفارقة أحدهما للآخر، والتحالف في مصادقة الصديق في الحق والباطل ومعاداة عدوه في الحق والباطل، ومحالفته على كل من يعاديه

---

(١) ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، الجزء الثالث، تحقيق جمال الدين الشيال، [الاسكندرية] ١٩٦٠، ص ٢٠٦.

(٢) بولشاكوف، مدينة القرون الوسطى، ص ٢٨٥.

(٣) غرينباوم، الإسلام الكلاسيكي، ص ١٨٤

سواء كان الحق معه أم مع خصمه[1]. لذلك صار كثير من الشيوخ يعبرون بلفظ الفتوة عن مكارم الأخلاق. ويشير مصطفى جواد في تفسيره للفتوة والزعيم في الفتيان مثل لفظ الكفيل والقبيل والضمين.... فمن تكفل بأمر طائفة فإنه يقال هو زعيمهم، وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تحزب أي تصير حزباً. ومؤاخاتهم مستندة إلى أن النبي كان قد آخى بين المهاجرين والأنصار لما قدم المدينة...»[2].

وينقل أبو شامة بين حوادث سنة ٦٠٦/١٢٠٩ ـ ١٢١٠ ما يلي: «وفيها توفي شمس الدين بن البعلبكي والد المجد، وكان قاضي الفتيان بدمشق في العشرين من صفر، وهو الذي بُعث إلى مصر ليشد الكامل فتوة للخليفة لما جاء الأمر من بغداد بذلك»[3]. وتشير المصادر الأخرى بأن نداء الخليفة الناصر لاقى ردود فعل من السلطان الأيوبي في مصر وسورية والسلطان السلجوقي في بلاد الروم وحكام أذربيجان وإيران والإسماعيليين في آلاموت[4]. إن مبادىء الفتوة الناصرية، كما يبدو، لم تنتشر بين الفئات الاجتماعية المختلفة، بل انحصرت بين الأمراء والحكام في العالم الإسلامي، ولذلك اكتسبت فتوة الخليفة الناصر في الأدبيات العلمية تسمية «فتوة البلاط»[5]. واستدعت تلك الفتوة ردود فعل عليها مختلفة بين الطبقات الاجتماعية الأخرى. وليس من الصدفة في أن بعض المؤرخين نددوا بفتوة الناصر. فمؤرخ القرن الرابع عشر القاضي زين الدين عمر بن الوردي (١٢٩٠ ـ ١٣٤٨) يكتب بصدد الفتوة عامة وفتوة الناصر خاصة ما يلي: «... والصلاة على رسوله محمد الذي شريعته هي الفتوة حقاً، وطريقته هي المروءة صدقاً... فقد غاظني حتى هاضني وأحنقني حتى خنقني ما أحدثه أهل الجهل والابتداع، وسكت عنه العلماء حتى شاع في الرعاع وذاع، وهي البدعة التي يجب إخفاء رسمها والمنكرة المعروفة بالفتوة وهي ضد اسمها، كيف لا وقد عكف عليها أتباع الضلالة ودعا إليها الحمقى وأهل البطالة يجمعون لها الجموع والإنباط، ويحضرها المرد وأهل اللواط، فمنهم من يتصابى

---

(١) راجع: ابن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠ وقارن ابن المعمار: كتاب الفتوة، تحقيق مصطفى جواد تقي الدين الهلالي، بغداد، ١٩٥٨، ص ٧٤ وعمر الدسوقي، الفتوة عند العرب ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) راجع: ابن الساعي، الجامع المختصر، ص ٣٦١.

(٣) أبو شامة المقدسي الدمشقي، تراجم رجال القرنين السادس والسابع والمعروف «بالذيل على الروضتين»، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٤، ص ٦٩.

(٤) أنظر عن ذلك: ميخايلوفا، بغداد في العصور الوسطى، ص ٨٩.

(٥) بولشاكوف، مدينة الشرق الأدنى في العصور الوسطى، ص ٢٨٥.

على سنّه ومنهم من يمشي على بطنه، ومنهم قوم إذا الشر أبدى ناجذيه طاروا إليه، وإن تنحنح ذو سطوة أجابوه بسكين وقرأوا التكاثر عليه. إن أضمرت كلمة الحق ظهروا وإن بني علم الإيمان على الفتح استتروا... كبيرهم العاصي يزيد تيهاً على ابن الفرات، وهو عند الشريعة صغير، ويتصدر فيهم بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، يلبسهم لباس شر ولباس التقوى ذلك خير، ويشد التكة بيده وربما حل به عقيدة الغير... وسقيهم ماء له بالملح مزاج بئس الشراب، ولو كان عذباً فراتاً فكيف وهو ملح أجاج يشقيهم بما يسقيهم ويطغيهم بما يعطيهم، فيضلون بالبدعة جرماً وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً ويمد لهم خواناً يجمع فاسقاً وخوّاناً، جمع ثمنه من الششم والأنزروت والقرعة والقمار وضرب التخوت والزبل والكنس والحجامة والدبغ والحوك والنجامة، ومن الزفورية والطرقية وسائر الحرف الدنية. بعداً لها من بدعة سفلى وطريقة غير مثلى»[١].

أما المؤرخ والقاضي ابن الوردي فإنه يندد بسلوك الفتيان المعاصرين له وينكر فتوتهم ويعتبرها انحرافاً عن الشريعة الإسلامية، وخرقاً للقواعد والمبادىء الأخلاقية المميزة للفتوة. ويبدو من رواية ابن الوردي أن «الفتوة» انتشرت بين الطبقات المعدومة وسواد المجتمع: «الرعاع» «أهل البطالة»، وأهل «سائر الحرف الدنية». رغم أن المؤرخ والقاضي ابن الوردي انتسب إلى عداد رجال العلم والدين ولكن روايته تكشف عن وضعه الاجتماعي وازدرائه للعامة وسواد المجتمع. ولذلك فهو يصف الفتيان بألقاب مهينة وكلمات تجديف: «أهل الجهل والابتداع» «البدعة» «أتباع الضلالة» «الحمقى وأهل البطالة» «أهل اللواط» «بدعة سفلى» وإلخ. وإلى جانب ذلك، ينتقد ابن الوردي مبادئهم الأخلاقية ونشاطهم الاجتماعي وميثاق شرفهم، فهذا ما يكتبه عن ذلك: «ليس الفتى من ضرب بالسكين والسيف، الفتى من أطعم المسكين والضيف. ليس الفتى من تعصب لأصحابه وعشرائه، الفتى من جعل الحق بين عينيه والباطل من ورائه. ليس الفتى من أقام الشنائع وشهر على الأمة السلاح، الفتى من دقق الذرائع وسهر في الكلمة والإصلاح. ليس الفتى من كان من أهل اللياط، الفتى من أخذ بالورع والاحتياط. ليس الفتى من قال بالشاهد، فإن قال أحدهم أنا أقضي دين المدين، وأجبر المكسور، وأعين المسكين، وأحمل الثقل، وأطلق المحبوس وأفك المعتقل، قلنا خصصت به رفاقك وعشائرك وتركت بقية الناس وراءك، ولو سلم فقد أهملتَ واجب المندوب وأنت بكذبك على

---

(١) زين الدين عمر ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

علي بن أبي طالب مطلوب»[1].

وفي نهاية حواره مع الفتيان واستفساره لمفهوم الفتوة، تطرق ابن الوردي إلى فتوة الخليفة الناصر أيضاً: «فإن احتج للفتوة بأخذها عن الخليفة قلنا: إن صح فبدعة أحدثت، كتقبيل العتبة الشريفة، وإنما يصح الاقتداء بالخلفاء الراشدين الذين أخذ عنهم أئمة الدين. فلا تحرم نفسك الجنة بمخالفة الكتاب والسنة، وتب إلى ربك من هذه الجهالة فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة... والراضي بهذه البدعة كفاعلها، أعاننا الله على إزالة أزلها وإبطال باطلها، فإنها طريقة مذمومة وفعلة محرمة مسمومة. كم أفتى بتحريمها عالم، وكم قال بضعفها ولي... سماها بعض شياطين الإنس فتوة قصر الله عمره فلا حول وأضغفه فلا قوة. والله أعلم»[2].

يتضح من رسالة ابن الوردي المكتوبة رداً على من سأله عن بدعة الخليفة الناصر، بأنه يعتبر فتوة الخليفة الناصر ـ (الفتوة الأرستقراطية) وكذلك الفتوة الشعبية ـ فتوة غير شرعية لأنها لم تستند إلى الشريعة الإسلامية والسُنَّة. فهو يندد بفتوة الناصر ويعتبرها «بدعة» «ضلالة». ويفسّر رأيه بأن الخليفة علياً ابن أبي طالب فقط يحق له أن يسمى فتى، والخلفاء الراشدين يحق لهم تهذيب مبادىء الفتوة وميثاق شرفها («وإنما يصح الاقتداء بالخلفاء الراشدين الذين أخذ عنهم أئمة الدين») ويصبح قدوة للفتيان. وينكر ابن الوردي الفتوة الشعبية أيضاً، لأن الداخلين في صفوف الفتيان والمنتمين إلى هذه الجماعات حسب رأي المؤلف، هم غشاشون، متعصّبون يخدمون قبل كل شيء تحزبهم، ويدافعون عن حقوق أعضاء «جماعتهم» فقط ولا غيرهم. يهتمون «بالإصلاح»، وإطعام المساكين والضيوف «والجهاد» من أجل إقامة العدالة الاجتماعية، و«إعانة» المساكين والوفاء بالوعد ويهملون الواجبات الاجتماعية ـ الأخلاقية وإلخ. وعلاوة على ذلك يشير المؤلف أن أكثرية المنتسبين إلى منظمات الفتيان هم أرباب مهن دنسة («سائر الحرف الدينية»). وبالنتيجة تضع أصحابها، نوعاً ما، (حسب العرف العام) خارج الحياة الاجتماعية؛ أو بكلمة أخرى على هامش المجتمع، على الرغم من أن «الحرف الدنية» ضرورية لحياة المدن إذا مورست بأمانة، ولم تكن مادتها الأولية دنسة أو لا تكون أحوال تعاطيها مخالفة للأحكام القرآنية والمهن النجسة معروفة في العالم الإسلامي منها: تحضير وتجارة الجلود (الدباغة) التي أبعدت أصحابها ـ الدباغين ـ إلى ظاهر الحواضر نظراً

(١) ابن الوردي، نفس المرجع، ص ١٩٢.
(٢) ابن الوردي، نفس المرجع، ص ١٩٣.

للناحية الصحيَّة منها. واعتبرت تربية الحمام مهنة نجسة وتفسيرها يرجع إلى التقاليد الفارسية القديمة عندما كان مربِّي الحمام كثيراً ما يصعد الأسطحة حيث قد يصادف نشوة ويسيء الأدب. وكانت تجارة المعادن الثمينة محل ريبة تبعاً لتحريم القرآن كل أنواع الربا. وأضيفت إليها الصاغة وخُليَّت عن طيب خاطر «للذميِّين» وبخاصة لليهود[1].

يصف ابن الوردي كل المهن التي ينتمي إليها الفتيان بالنجاسة والإهانة والازدراء وهي: «الدباغة والحياكة والنجامة والقرعة والقمار وضرب التخوت والزبل والكنس والحجامة، باعة الششم والأنزروت (الأدوية) والزفورية والطرقية»[2]. أصحاب هذه المهن يعتبرهم ابن الوردي «سفلة الناس» غير محترمين محتقرين حسب العرف العام والرتبويات الاجتماعية، وليس تبعاً للأحكام القرآنية والسنة. وهذا مرتبط، على ما يبدو، بالتقاليد المتينة التي تغلغلت في المدن الإسلامية من أقدم العصور. هناك بعض المهن الوضيعة ولكنها ضرورية لحياة المدن والحاضرات الإسلامية. كان السقاؤون والحمالون والحمارون المُكرون حميراً للتجوال في المدينة، أو المكلفون بإزالة الفضلات من الأزقة، والمنادون والدلالون في الأسواق، وآخرون أيضاً يعتبرون أصحاب مهن «وضيعة»، ولكنها مشتَّتة، تقع بين مهنة الباعة ـ الحرفيين أصحاب الدكاكين وبين فئة الخارجين على المجتمع، متنقلة بين أولئك وهؤلاء[3].

كانت محاولة الناصر هذه آخر مظهر من مظاهر إحياء البطولة والشهامة، والفروسية العربية الإسلامية واسترجاع قوتها وسلطها المفقودة. وكان الغرض منه تهيئة طائفة قوية من الفتيان يساعدون في الحروب الصليبية. ولكن عدداً من العوامل أدت إلى انحطاط الأخلاق والروح المعنوية بين العرب، لأن ورثة الأسرة العباسية كانوا قد اختلطوا بالأعاجم والأتراك وفقدوا بذلك صفات السيادة. ولم يضم نظام الفتوة الذي أسسه الناصر سوى الرجال من الطبقات الحاكمة وذوي المناصب والجاه، ولم ينخرط في صفوفها العوام وممثلو الطبقات المنبوذة. ولذلك اصطبغت فتوّته بصبغة الترف واللهو والانصراف عن الجد والمشاركة الفعلية في القتال والحروب الصليبية. وسميت «فتوة المترفين» أو فتـوة البلاط، لأنه، ومـن تبعه في نظامه هذا، كانوا من المترفين حقاً، ولم تَعمِّر إلاَّ أمداً

---

(١) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٤.
(٢) ابن الوردي، تتمة المختصر، ص ١٩٢.
(٣) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٥.

يسيراً ولم تثمر الثمرة المرجوة[١].

ولم يطل أمد الخلافة بعد الناصر لدين الله. وقبل استقرار فتوته في العالم الإسلامي تعرضت للزحف المغولي بقيادة هولاكو الذي قضى على الخلافة العباسية في سنة ٦٥٦ هـ/ ١٢٥٨ م، ومسح فتوة البلاط أو فتوة المترفين التي كانت مرتبطة إدارياً بالخلافة العباسية، ولم تحل مطلقاً محل الفتوة الشعبية التي لم تتعرض للمخاطرات السياسية، ولم تكن مرتبطة مع نظام إداري معيَّن[٢]. وهذه الأخيرة واصلت نشاطها على أشكال مختلفة وفي مراحل متنوعة، وتوجهت لا نحو السادة والطبقات الاجتماعية الحاكمة، بل نحو الصناع وأصحاب المهن، وظهرت أكثر رسوخاً في أراضي بلاد الروم (آسية الصغرى) والقوقاس[٣]. كما سنرى لاحقاً..

ولكن نظام الفتوة وتقاليد الفروسية التي وضعها الناصر لدين الله لم تَزُلْ (تختفي) كلياً، بل انتقلت إلى طائفة (أسرة) أخرى من المسلمين هم المماليك في مصر، وكانوا يحترفون الجندية بل يُعَدون إعداداً خاصاً للتفوق في الجندية، وفنون الفروسية. وبفضل تدريبهم على فنون الحرب وشؤون القتال والمهارة في الضرب بالسيف وركوب الخيل، حسَّن المماليك كثيراً الفروسية العربية ووضعوا لها قواعد وأنظمة دقيقة صارمة، وابتكروا لعبة المناورة بالسهم بين الفرسان، وأقاموا المبارزة بين الفرسان في ميادين الألعاب الفروسية، ووضعوا لها قيوداً وتعليمات خاصة، ومارسوا لعبة الصولجان (البولو) قبل الأوروبيين بقرون[٤].

بعد القضاء على الخلفاء العباسيين من قبل المغول قرر السلطان المملوكي بيبرس (١٢٦٠ ـ١٢٧٧) إقامة خليفة في مصر. وبهذا الهدف دعا إلى القاهرة في سنة ٦٥٩/ ١٢٦١ عم الخليفة العباسي الأخير، أحد أعضاء الأسرة، والذي بقي حيًا بعد المذابح. ترأس هذا الخليفة الجيش المملوكي وقام بمحاولة غير ناجحة لاسترجاع بغداد والتي كلفته حياته. لكن قيام الخلافة العباسية في القاهرة كان يستهدف إعطاء صبغة شرعية لحكم المماليك، وأصبح سلاحاً معنوياً في أيديهم للنضال ضد الصليبيين والمغول. لكن

---

(١) راجع عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.
(٢) غرونيباوم الإسلام الكلاسيكي، ص ١٨٤.
(٣) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٧٦.
(٤) عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٥.

الخلفاء في السلطنة المملوكية لم يكن لديهم سلطة فعلية[1].

وأنشئت في عهد المماليك جماعة كان يرأسها السلطان، ولها نظمها الخاصة تسمى جماعة الفتوة، وكان السلطان صاحب الحق في قبول الأعضاء وفصلهم، وكانت هذه الجماعة تحذو حذو فتيان الناصر لدين الله، فتُدرب على رمي السهام والنبال والبندق وتصيد الحمام للتمرين وتتزيَّا بسروال الفتوة[2].

كما يبدو أن تقاليد فتوة الخليفة الناصر لدين الله انتقلت من بغداد إلى القاهرة بعد إحياء الخلافة العباسية وإقامة خلفاء عند المماليك، والذين نقلوا معهم نظام الفتوة الناصرية إلى الدولة المملوكية. وقد لاحظ الباحث عمر الدسوقي أنَّ المماليك على الرغم من براعتهم في فنون القتال، وشجاعتهم الفائقة، لم يأخذوا من الفتوة العربية إلاَّ ناحية فقط وهي التفوق في الحرب، والشجاعة الفائقة، بينما كان نادراً من كان منهم سخي اليد، كريم القلب، رحب الصدر، وفياً بوعده. بل نرى على العكس من ذلك شدة التناحر فيما بينهم: يثب بعضهم على بعض، ويتولى العرش أقواهم ساعداً وأكثرهم أنصاراً، ويقتل السلطان السابق من غير رأفة ولا رحمة، وقد يكون القتيل من مماليكه الذين رباهم وعلمهم وقدمهم: كما قتل بيبرس السلطان قطز، وكما قتل الأشرف خليل وهو يصيد في الصحراء بأيدي مماليكه، ولم يكن هؤلاء المماليك يتحلون بتلك السجايا العربية التي وصفناها آنفاً[3].

---

(١) بوسفورت ك. أ، الأسر الإسلامية الحاكمة. دليل في الترتيب الزمني والأنساب، ترجمه من الإنكليزية إلى الروسية ب. أ. غريازنيفيتش، موسكو، دار نشر «ناؤوكا»، ١٩٧١، ص ٣٦.

(٢) المقريزي، كتاب السلوك، الجزء الأول، القسم الأول، ص ٧٢٥.

(٣) عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٧٥ ـ ٢٥٨.

الفصل السابع

تنظيمات الفتيان في مدن القوقاس
(أرمينيا والبلدان المجاورة)

أثناء دراسة تنظيمات الفتيان ونشاطهم الاجتماعي في مدن القوقاس، يصطدم الباحث بجملة من الصعوبات، أولاً: تنحدر الإشارات التاريخية عن نشاط الفتيان في القرون الوسطى ليس من أوساط الفتيان، بل من الأوساط الأرستقراطية الحاكمة أو من الأوساط القريبة منها. فأغلبية رواة الأخبار والمؤرخين الذين يذكرون الفتيان ينتسبون إلى عداد الطبقات الحاكمة والثرية في المدن، وهم لا يذكرون الفتيان إلاّ في أوقات الفوضى السياسية والانتفاضات الشعبية ويصفون أعمالهم بعبارات مهينة وكلمات تجديف، ولذلك فإن أخبارهم تفقد موضوعيتها التاريخية لأنها تعكس رؤيتهم الطبقية وموقفهم الاجتماعي من حركة الفتيان والتنظيمات الشعبية المماثلة. ثانياً: يظهر الفتيان في مدن القوقاس تحت أسماء مختلفة: الغوغاء، الرعاع، الأوباش، الشباب، الجهّال وإلخ. وفي أكثر الأحيان فإن رواة الأخبار لا يميزون الفتيان من الفئات الشعبية الأخرى. ثالثاً: لقد اندمجت في حركة الفتيان ونشاطهم تقاليد عريقة ومختلفة: عربية وإيرانية وقوقاسية ومدنية وقروية ـ أرستقراطية، ظهرت تحت نفس الأسماء، بحيث يصعب على الباحث تحليل وتفكيك أصالة التقاليد المختلفة، وإبراز أصلها ونوعيتها المحلية ومميزاتها العامة.

ومهما كان الأمر، سنحاول في إطار هذا البحث إلقاء الضوء على نشاط الفتيان في مدن القوقاس بتسلسل تاريخي، ومقارنته مع حركاتهم في المناطق الأخرى من العالم الإسلامي.

ظهرت هيئات الفتيان الإسلامية ليس في مدن الشرق الأوسط فقط، بل وكذلك في مدن القوقاس وإيران وآسيا الصغرى وآسيا الوسطى. لكن ظهور هيئات الفتيان في مدن القوقاس ونشاطهم الاجتماعي، يتطابق مع اجتياح السلاجقة وقيام الدويلات والإمارات التركية والمغولية المختلفة، وسيطرة الحكام الأجانب في المدن القوقاسية، ابتداءً من النصف الثاني من القرن الحادي عشر. لكن تاريخ تنظيمات الشبان في مدن أرمينيا يعود إلى عصور بدائية سابقة.

تشير المصادر والمراجع الأرمنية التاريخية، بأن تنظيمات الشبان الأرمن تعود بجذورها إلى التقاليد الرياضية لأخويات الشبان البدائية، وترجع بنشأتها إلى العصر المشاعي ـ البدائي، لكنها تطورت في العصور اللاحقة وتعرضت لتغييرات مع تقدم النظام الاجتماعي، وزاولت نشاطها حتى أواخر القرون الوسطى. والأكثر احتمالاً أنه قام ثمة تعاقب بين أخويات الشبان الرياضية القديمة، ومماثلاتها في القرون الوسطى.

تذكر المصادر الأرمنية المتحدرة من القرن الرابع والقرن الخامس الميلادي، أخويات شبان كانت تسمى «طبقات العُمر» أو «صفوف العمر». وقد تلقى الشبان المنتسبين إلى هذه الجمعيات تربية خاصة: مواد تعليمية وأخلاقية، ومارسوا الألعاب الرياضية (المصارعة والعدو والتمارين العسكرية والرقص وغير ذلك من الأساليب التربوية). وللانتقال من هذه التنظيمات («طبقات العمر») إلى الحياة اليومية والنشاط الاجتماعي ـ الإنتاجي، كان يجب على الشبان أن يجتازوا امتحانات رياضية ـ شبه عسكرية ـ يتعرضون للتجارب المختلفة ويتعمدون حسب الطقوس الدينية المسيحية، ويتعاطون أو يتقلدون بأسماء جديدة. وبعد كل هذا فقط سمحوا لهم أن يتزوجوا كرجال بالغي سن الكمال[1]. وقد كانت تربية الشبان قائمة على أمثلة وصور الشخصيات الأسطورية للأسلاف ـ الأبطال. والأهم من ذلك أن أعضاء أخويات الشبّان الأرمن كانوا ينقسمون إلى درجتين أو طبقتين: الطبقة الأولى من الشبان هم «الكدريج» (شجاع، بطل)، والطبقة الثانية أطلقوا عليهم اسم «المانوك» (حرفياً: شاب)، وأما مقدمهم فكان يسمى بـ«مانكتافاك» (حرفياً: مقدم الشبان، رئيس الشبان)[2].

وقد تطورت أخويات الشبان (كدريج ـ مانوك) الأرمن القديمة في العصور اللاحقة، واتخذت أشكالاً جديدة وزاولت نشاطها حتى أواخر العصور الوسطى، ولكن تنظيمات الشبان اكتسبت في العصور الوسطى أهمية بالغة من الناحية الاجتماعية. وكان رئيس جمعيات الشبان في العصور الوسطى يسمى «مانكتافاك» أو «مانكاسار» (حرفياً تعني: رئيس الشبان، مقدم الأحداث) والذي كان مكلّفاً بتربية وتهذيب المزايا الروحية

---

(١) راجع: أ ش. مناتساكانيان، «اثار «توخ ـ مانوك» (الشاب الأسمر) ـ المجلة التاريخية ـ الأدبية لأكاديمية العلوم في أرمينيا، ١٩٧٦، رقم ٢ (يريفان)، ص ١٩٣ (باللغة الأرمنية).

(٢) مناتساكانيان، نفس المرجع، ص ١٩٥؛ ل. خاحيكيان، المنظمة المتأسسة سنة ١٢٨٠ في أرزنجان، «مجلة العلوم الاجتماعية» في أكاديمية علوم أرمينيا، ١٩٥١، رقم ١٢، ص ٧٩ (حاشية ١) (باللغة الأرمنية).

والأخلاقية والخبرة العسكرية ـ الرياضية في الشبان، وكذلك الاحتفاظ بتعاقب المهنة. فإلى جانب المواد الأخرى تعلم الشبان بشكل إلزامي مهنة مقدم الشبان أو مهذبهم ـ المانكتافاك[١]. وقد تأسست سنة ١٢٨٠ في مدينة أرزنجان منظمة من هذا الطراز، دخل في عضويتها «الشبان والأحداث» بشكل رئيسي، وكذلك الشيوخ والنساء. وكان أعضاء المنظمة يسمون «بالأخوان»، أما المنظمة ـ «جمعية الأخوان» ـ فقد اعترفت الكنيسة الأرمنية بها رسمياً[٢].

ويؤكد الباحثون بأنه نشأت في مدينة أرزنجان في القرن الثالث عشر تنظيمات حرفية وتجارية اتحدت لاحقاً في «جمعية الأخوان»، والتي كان لها دستور أو قانون للقواعد الأخلاقية والنظام الداخلي، وقد كتب ذلك الدستور هوفهانيس الأرزنجاني[٣]. والأهم من ذلك أن جمعية الإخوان في أرزنجان لم تكن منظمة دينية، بل منظمة الفئات الحرفية والتجارية في المدينة ذات طابع دنيوي، وتستهدف مقاومة الطغاة والمستبدين ومساعدة الأخوان المفلسين، والدفاع عن بعضهم في الحياة الاجتماعية والاقتصادية[٤]. ويبدو من مقارنة دستور أخوية أرزنجان الأرمنية مع «قوانين شرف» هيئات الفتيان ـ «الأخي» المنتشرة في القرن الثالث عشر والرابع عشر في مدن آسيا الصغرى الكثير من المميزات العامة في بنيان هذه المنظمات الاجتماعي وأيديولوجيتهم ومبادئهم[٥].

ومهما كان الأمر، فتنظيمات «الشبان ـ الأحداث» الأرمن؛ (جمعيات الأخوان) كانت قائمة في مدن أرمينيا في العصور الوسطى ـ في آني وإخلاط ووان وأرضروم وأرزنجان وغيرها من المدن، والأهم من ذلك، وكما يلاحظ آراكيليان أن جمعيات الأخوان الحرفيين الأرمن في العصر الوسيط قامت على أساس «طبقات العُمر» أو «صفوف العمر»

---

(١) أ م بغدساريان، هوفهانيس الأرزنجاني والأهمية التاريخية لإرشاداته، رسالة دكتوراه، يريفان، ١٩٧٠، ص ١٧ ـ ١٨ (باللغة الروسية).

(٢) خاجيكيان، منظمة أرزنجان، ص ٨٠ ـ ٨٢؛ ب ن. آراكيليان، الأخويات الحرفية. «تاريخ الشعب الأرمني»، المجلّد الثالث، يريفان ١٩٦٧، ص ٥٦٦، ٥٦٨.

(٣) ل. خاجيكيان، دستور أخوية مدينة أرزنجان المتأسسة سنة ١٢٨٠، «مجلة معهد المخطوطات ـ الماتيناداران»، ١٩٦٢، (يريفان)، رقم ٦، ص ٣٦٥ ـ ٣٧٧؛ خاجيكيان، منظمة أرزنحان، ص ١٢، بغدساريان، هوفهانيس الأرزنجاني، ص ٧.

(٤) خاحيحيان، دستور أخوية أررنجان، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧.

(٥) حاحيكيان، نفس المرجع، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨؛ D K Kouymjian, The Armenian Akhi - type brother hood of Erzinjan. - «Etudes arabes et Islamiques» I, Histoire et civilisation vol. 2, Paris, 1975, p. 115

القديمة، ولا شك فقد قام بينهم ثمة تعاقب وتطور يصعب متابعته بالوثائق التاريخية[١].

وتشير المصادر العربية والفارسية إلى وجود تنظيمات شبان مماثلة في المدن القوقاسية الأخرى. ويذكر مؤلف القرن الحادي عشر المجهول في سنة ١٠٥٥ (٤٧٧ هـ) وسنة ١٠٦٨ (٤٩٠ هـ) تنظيمات «أعيان الصفوف» وصفهم بالأعيان من أهل الثغر، الذين كانوا مرتبطين بأمير الولاية في أدان والباب وشروان (القوقاس الشرقي).

وقد تطرق المستشرق الكبير مينورسكي في دراسته إلى مدلول عبارة «أعيان الصفوف»، ووصفهم «بالأشراف من الطبقة المتوسطة»، أو «أرستقراطية السوق» الذين ربما يكونون «التجار الأغنياء من الصفوف التجارية»[٢]، ومن أعوان الأمير الحاكم في المنطقة. ويذكر نفس المؤلف المجهول كذلك «الرؤساء» من أهل البلد الذين كانوا يمثلون الأشراف أو النبلاء المحليين، الذين كانوا يعتمدون على غلمانهم الخاصة والمسلحة ويقومون بمهمة الوسطاء بين الإدارة الحاكمة وأهل البلد[٣].

ويذكر مؤرخ وكاتب القرن الثاني عشر مسعود بن نَمْدَر في رسائله أيضاً «أهل الصفوف»، ولكن يتبيَّن من الوصف الشعري الذي أعطاه المؤرخ بأن «أهل الصفوف» هم بالأرجح فرق مسلحة[٤]، وليس لها علاقة بالصفوف التجارية ـ الحرفية كما يفترض مينورسكي رمارسيه وغيرهم من الباحثين. واستناداً إلى أخبار مسعود بن نمدر يمكن اعتبار «أعيان الصفوف» مقدِّمي أو قواد الصفوف أو الفرق العسكرية من «أهل الثغر وأهل الأطراف». والأكثر احتمالاً، كما يبدو، أن «أهل الصفوف» كانت تنظيمات من الشبان كتنظيمات وفرق الغزاة ـ المجاهدين المشغولة بحماية الثغر، والمناطق النائية على حدود العالم الإسلامي، والدفاع عن الثغر ضد «أهل الكفر».

ولقد أشار المستشرق الكبير كلود كاهين؛ بأن التنظيمات شبه العسكرية ـ الرياضية

---

(١) ب. آراكيليان، «الإدارة البلدية والحكم الذاتي في أرمينيا في القرون الوسطى» ـ المجلة التاريخية الأدبية لأكاديمية العلوم في أرمينيا، ١٩٦١، رقم ٣ ـ ٤، ص ٧٧.

(٢) فصول من تأريخ الباب وشروان ألفت حوالى عام ٤٩٨، اعتنى بنشرها والتعليق عليها و. مينورسكي، موسكو، ١٩٦٣، ص ٧٣، ٧٨، ١٦٦ ـ ١٦٧ (النص العربي ص : ٢٥، ٢٧، ٢٨ ولاحقاً) (باللغة الروسية).

(٣) تأريخ الباب وشروان، ص ١٦٣، ١٦٦.

(٤) مسعود بن نمدر، مجموعة الأقاصيص والرسائل والشعر مع صورة طبق الأصل (فاكسيميله) وهوامش ف.م. بيليس، موسكو، ١٩٧٠، ص ٥٣، ٢٩٤ (النص العربي ص: ٥٤ أ.ب.) (باللغة الروسية).

كانت منتشرة في المدن الإيرانية قبل الفتح العربي. وكانت تلك التنظيمات تقوم بمسابقات رياضية ومباريات، حيث اشتركت فيها ليس فقط الطبقة الأرستقراطية ـ العسكرية، بل وكذلك شبان من أوساط مدنيّة معدومة. فإلى جانب الألعاب الرياضية؛ فقد مارست الشبيبة في مدن المشرق الإسلامي الفنون الحربية والتدريب العسكري (الرمي بالقوس وغير ذلك)، للاشتراك في الغزوات، وكذلك قمع المشاغبات والاضطرابات الشعبية والفوضى في المدن. وكانت المدارس العسكرية للرمي بالقوس منتشرة إلى جانب المدارس الأخرى. فعلى سبيل المثال، كان لمدينة أصفهان (إيران) في القرن الثالث عشر جيش رياضي ـ عسكري. ويعتقد المستشرق بأن ظاهرة «الفتوة» و«العيارة» تنحدر بأصلها من هذه التنظيمات العسكرية ـ الرياضية[١].

ويشير المستشرق مينورسكي بأن التقاليد الرياضية الإيرانية القديمة استمرت في الأندية الرياضية، شبه العسكرية «الزورخانة» (حرفياً بالفارسية: بيت القوة)، التي كانت منتشرة في المدن الإيرانية في القرون الوسطى. وكان أعضاء «الزورخانة» ـ المصارعون واللاعبون ـ الرياضيون يمارسون المصارعة (المنازلة) والألعاب البدنية الخفيفة، ويتعلمون مبادىء الفنون الحربية (الرمي بالقوس) ويقومون بمباريات رياضية في الملاعب أمام المتفرجين. وكان الفائز في المباريات يحصل على لقب «البهلوان» (البطل)[٢]. ويظن المستشرق كانار بأن أندية «الزورخانة» نشأت وتطورت على أساس الحركة الطائفية وفروسيتها الخاصة «الفتوة»؛ وكانت هذه الحركة مرتبطة بالتصوف الشيعي. وكانت الدساتير (القانون) المكتوبة لهذه الأندية الرياضية والمصنفات عن أساليب المصارعة وخصال المصارعين تحمل اسم «فتوت نامة»[٣].

ويبدو من دراسات المستشرق بولشاكوف، بأن التنظيمات شبه العسكرية ـ الرياضية كانت قائمة في الكثير من مدن آسيا الوسطى. وكانت تلك التنظيمات تظهر على شكل

---

(١) C. Cahen', Mouvements populairs, II, p. 29-30.

(٢) V. Minorsky «Zurkhana», - EI[1], Leiden - London, 1934, p. 1242.

(٣) Minorsky, «Zurkhana», p. 1242.

ويستلفت الانتباه بأن المصنفات (رسائل) المكتوبة لأعضاء «الزورخانة» تشتمل على المزايا الفردية وفضائل المصارعين البالغين درجة الكمال في الألعاب الرياضية والمصارعة، والتي تطابق خصال وأخلاقيات «ميثاق شرف الفتيان» الذين تحدثنا عنهم سابقاً، وأقدم هذه المصنفات «فتوت نامه» كتبها ناصر التوقاتي، تعود إلى سنة ٦٨٩/ ١٢٩٠، (F. Taeschner, Beıtragezur Geschiehte der Achi in Anatolien 9 (14 - 15 jhe). - «Islamica», vol. III - IV fasc. 5, Lipsiac, 1929, S.5, Taeschner, «Akhi», EI[2], p. 31.

اتحادات «الفتيان ـ جوانان»، المتأسسة على مبادىء التدريب العسكري ـ الرياضي. وقد تمتعت تلك الاتحادات بنفوذ كبير في المدن، وبسمعة عالية في أوساط الشبيبة. والأهم من ذلك أن اتحادات الفتيان في مدن آسيا الوسطى كانت فرقاً مسلحة من أهل المدن والشبيبة، انتظمت على أُسس حرفية (نقابية)، أو إقليمية، أو أخرى، (وكذلك جماعات العيارين). كان الشبان والفتيان يتقنون مبادىء الفنون الحربية وقبل كل شيء الرمي بالقوس، ويمارسونها عند المدرسين المختصين بفنون الحرب بالطرق الخاصة (بالأجرة)، وكذلك في اتحادات الفتيان[1]، التي كانت في الواقع قوة سياسية وعسكرية. وكان على ممثلي السلطات أن تحسب لهم حساباً في المدينة[2]. وغالباً ما كانت تنظيمات الفتيان تختفي تحت أسماء مختلفة ـ «جوانان، جوانمردان وعياران»[3].

لا شك أن تنظيمات الفتيان القائمة في مدن القوقاس وإيران وآسيا الوسطى قامت بمهمات مختلفة: حفظ الأمن في المدن وقمع الاضطرابات والمشاغبات الداخلية، وكذلك الاشتراك في الغزوات (الجهاد) في المناطق الحدودية النائية وإلخ. ومن المؤكد بأن هذه التنظيمات كانت تحمل تقاليد مختلفة: أرستقراطية ومدنية وقروية[4]، وتختلف من منطقة إلى أخرى باختلاف الأحوال السياسية والاقتصادية والإقليمية. فعلى سبيل المثال: كانت «البهلوانات» (حرفياً: البطل المصارع) تقود الفصائل العسكرية عند حصار مدينة أخلاط في أرمينيا سنة ١٢٣٠ من قبل جيوش السلطان خوارزمشاه جلال الدين[5]. ويستلفت الانتباه بأن أحد أعضاء منظمة الفتيان، يسمي نفسه في شاهد قبر من أخلاط مؤرخ بسنة ٧٣١/ ١٣٣١ ما يلي: «الشاب، الفتى، البهلوان أمير خضر ابن عز الدين يوسف...»[6] ولا شك بأن الألقاب المذكورة «الشاب، الفتى، البهلوان» تلمح إلى انتساب صاحبها إلى منظمات الفتيان «الأخي» المنتشرة في آسيا الصغرى والقوقاس

---

(١) بيلينيتسكي بينتوفيتس، بولشاكوف، مدينة آسيا الوسطى في القرون الوسطى، لينينغراد، ١٩٧٣، (لاحقاً: مدينة آسيا الوسطى)، ص ٣٤٥ ـ ٣٥٦.

(٢) مدينة آسيا الوسطى، ص ٣٥٦.

(٣) Cahen, Mouvements populairs, II, p. 29 - 30.

(٤) Cahen, «Ayyar», EI, p. 159.

(٥) شهاب الدين محمد النسوي، سيرة السلطان جلال الدين منكبرني، ترجمة روسية، مقدمة، تعليقات وهوامش ضياء بونياتوف، باكو، ١٩٧٣، ص ٢٥٥.

(٦) ألكساندر خاتشاتريان، ديوان النقوش العربية في أرمينيا، الجزء الأول، دمشق، ١٩٩٣، ص ٢٠٧ (رقم ٢٨٨)، ١٧٧ (رقم ٢٣٣)، ١٨١ (رقم ٢٤٣)، Ahlat Mezartas, Lari,s. 234 (n° 100).

وشمال إيران في القرن الثالث عشر والرابع عشر.

ونجد الفتيان في الكثير من مدن أرمينيا يباشرون الحكم الفعلي، وفي بعض الأحيان يشنّون الحرب ضد الحكام الأجانب، ويدافعون عن بلدهم بكل حماس. وخاصة في أوقات الفوضى والفراغ السياسي؛ فإنهم يعتبرون العنصر البلدي المعارض والفعال.

على الرغم من أن الإشارات التاريخية شحيحة عن نشاط جماعات الفتيان في المدن الأرمنية، ولكنها تلقي الضوء على بعض نواحي نشاطهم الاجتماعي في القرون الوسطى (من القرن الحادي عشر وحتى الرابع عشر). لنتصفح بهذا الصدد المصادر التاريخية: ينقل مؤلف القرن الحادي عشر المجهول بين حوادث سنة ٣٦٠/ ٩٧١ في مدينة كنجة ما يلي: «فعاد الفضل [الأمير الشدادي ـ ا. خ] إلى بان جنزة (كنجة) على أن يُحضر أهلها ويجدد اليمين. وكان الرئيس في البلد يعرف بيوسف القزاز فأحضره ومن تبعه منهم، وعقد الوثائق فيما بينهم وحلفوا بأجمعهم أنَّه إذا ما ظهر من اللشكري [الأمير الشدادي ـ ا. خ] والفضل حركة فيما تبنوا عليه تدبيرهم، يفتحون باب المدينة ويقبضون على واليها ويسلمونه منهم. فلما وقعت الموافقة فيما بينهم على تسليم المدينة، جَمَعَ يوسف القزاز حينئذ فتيان المدينة ولبسوا السلاح، فقصدوا دار الوالي وقبضوا عليه وفتحوا باب المدينة، فدخل اللشكري إليها واستلقى على الوسادة وسرير الإمارة في سنة ٣٦٠ [٩٧١]»[١].

يبدو من رواية المؤلف المجهول بأن رئيس كنجة كان في نفس الوقت مقدماً أو رئيساً للفتيان في البلد، وهو يوسف القزاز[٢]، والذي كان على خلاف مع الوالي علي التازي من السلالة السلارية، واستطاع بمساعدة جماعة الفتيان عزل الوالي علي التازي، وتسليم المدينة إلى الأمير الشدّادي الذي وصل إلى البلد بدعوة منهم[٣]. ويبدو كذلك من الرواية أيضاً بأن الحكم الفعلي لمدينة كنجة، كان في أيدي جماعة الفتيان المسلحة والمسؤولة عن دعوة الشدادين، ويمكن اعتبار الفتيان القوة الرئيسية التي دافعت عن مصالح البلد. ويلاحظ مينورسكي في دراسته، بأن الفتيان في كنجة كانوا يمثلون نقابة حرفية[٤] (القزازين) من أهل البلد. ويستلفت الانتباه نقطة هامة أيضاً بهذه المناسبة، رغم

---

(١) V. Minorsky, Studies in Coucasian History, London, 1953, p. 15 (text 9 - 10).

(٢) Cahen, Milices et associations de foutouwwa, p. 280, Mouvements II. p. 45, 53.

(٣) مينورسكي، باب في الشدادية، ص ١٣، ٣٨، (النص العربي ص ٧).

(٤) مينورسكي، تاريخ الباب وشروان، ص ١٦٣.

أن «الرئيس في البلد» يوسف القزاز كان لديه جماعة من الغلمان الخاصة[١]، لكنه استدعى الفتيان من أهل البلد واستغاث بهم في مقاومة الوالي، وإلقاء القبض عليه وعزله عن العرش[٢]. ويُعتبر يوسف القزاز (تاجر الحرير) ممثلاً مختاراً من الطبقة المتوسطة من أهل البلد[٣].

كما لاحظنا أن جماعة الفتيان في كنجة كانت تمثل القوة الرئيسية الفعالة من أهل البلد الحرفيين، التي أخذت على عاتقها مهمة الإطاحة بالوالي غير المرغوب فيه والدفاع عن مصالح البلد. وفي هذا الصدد لنتطرق إلى وضع الفتيان من أهل البلد في تفليس: ينقل سبط ابن الجوزي عن حوادث سنة ٥١٦/ ١١٢٢ ـ ١١٢٣ في مدينة تفليس (عاصمة جورجيا) ما يلي: «كان قوم من أهل تفليس يقال لهم بنو جعفر قد ملكوها، وأقاموا مايتي سنة ثم انقضى كبارهم وبقي **شبَّانهم**، **فتولّى شبَّانهم** كل واحد منهم شهراً فأقاموا على ذلك أربعين سنة. . .»[٤] يلقي هذا الخبر الضوء على حوادث ولاية بني جعفر، السلالة العربية في تفليس، وانتقال الحكم منهم إلى أهل البلد الجورجيين بقيادة «داؤد ملك الأبخاز والكرج»، وحملة الأمير الأرتقي إيل غازي والقوات الإسلامية الأخرى إلى تفليس في سنة ٥١٦/ ١١٢٢ ـ ١١٢٣. وقد لاحظت الباحثة الإيرلندية كارول هيليبراند بأن سبط ابن الجوزي قد نقل هذا الخبر حرفياً عن «تاريخ ميافارقين وآمد» لابن الأزرق الفارقي، مؤرخ القرن الثاني عشر مع بعض التلخيص[٥]. أما ابن الأزرق الفارقي الذي زار تفليس أيام هذه الحوادث، وكشاهد عيان، يفيد بما يلي: «نفذ أهل تفليس إلى نجم الدين إيل غازي [الأمير الأرتقي ـ أ. خ.] يستدعونه ليسلموا إليه تفليس؛ وكانت بيد أهلها مقدار أربعين سنة. وكان ملكها قوم من أهلها يسمون «بنو جعفر» من مقدار مائتي سنة، ثم انقرض كبارهم واضمحلوا فعاد أمرهم إلى أهلها، وكان كل شهر يلي أمرهم واحد منهم، وبقوا كذلك مدة أربعين سنة. . .»[٦].

---

(١) مينورسكي، تاريخ الباب وشروان، ص ١٦٣.

(٢) باب في الشدادية من كتاب جامع الدول لأحمد بن لطف الله منجم باشي، عني بتحقيقه ونشره ڤلاديمير مينورسكي، لندن، ١٩٥٣، ص ٣٩.

(٣) مينورسكي، باب في الشدادية، ص ٣٩، نفس المؤلف: تاريخ الباب وشروان، ص ١٦٦.

(٤) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، الجزء الثامن، شيكاغو، ١٩٠٧، ص ٦٢.

(٥) Carole Hillenbrand, Some Medieval Islamic approaches to source Material. The evidance of a 12th centory chronicle, - «Oriens», vol. 27 - 28, Leiden, pp. 200 - 205.

(٦) انظر تاريخ أبي يعلى حمزة ابن القلانسي المعروف بذيل تاريخ دمشق، تتلوه نخب من تواريخ =

بعد مقارنة وصف سبط ابن الجوزي مع نص تاريخ ابن الأزرق الفارقي، لاحظت الباحثة الجورجية كاباشفيلي بأن سبط ابن الجوزي قد نقل الخبر عن حوادث سنة ٥١٥/ ١١٢٢ ـ ١١٢٣ في تفليس حرفياً تقريباً. ولكن سبط ابن الجوزي بدلاً من عبارة «أهل» المدونة عند ابن الأزرق الفارقي، استعمل عبارة «شباب» التي، كما تظن الباحثة، تشير إلى فئة اجتماعية معينة من الفتيان، وأن لفظ «شباب» مرادف لعبارة «أهل»[١]. وعلاوة على ذلك فإن عبارة «شباب» (شبّان) تعني «فتى. . . فتيان) ليس بالمعنى البيولوجي، بل بالمعنى الاجتماعي (الشجاع الذي يسلك مبادىء الفتوة ويشترك في الحركات الاجتماعية). ولذلك فإن «الشاب» يمكن أن يكون فتى أو عجوزاً «قد جاوز الشباب والكهولة»، ولكنه يؤدي وظيفة اجتماعية معينة. وفي النهاية تستنتج الباحثة بأن «جماعة الشباب» قد تضم الفتيان والرجال المتقدمين في السن على السواء، ولكن هذه الجماعة مرتبطة دائماً بالحركات الاجتماعية في المدن[٢]. ولا بد من الإشارة إلى عبارة «الشبان» (الشباب) المدونة في إحدى الرسائل من الجنزة، حيث نشاهد بين الشبان: الأحداث والمتقدمين في السن. ويشير الأخباريون العرب إلى جماعات شبان مماثلة بنشاطها الاجتماعي، في الكثير من مدن الشرق الأوسط والأدنى، بنشاط تنظيمات الفتيان. ففي مدينة تنيس المصرية كانت هناك في القرن العاشر منظمة تسمى «الشبّان الشجعان»، حيث تميز أعضاء هذه الجماعة بنزعتهم إلى الحياة الجماعية، واتجاههم المعادي للأرستقراطية[٣]. ويمكن الافتراض بأن أعضاء هذه الجماعة كانت تُجنَّد من الطبقات المنبوذة.

وتجدر الإشارة إلى نشاط «الشبان» والفئات الاجتماعية الأخرى من العامة في القرن الحادي عشر في مدينة ميافارقين، حيث كانوا يمثلون المعارضة القائمة ضد الطبقة الحاكمة من الأشراف والنبلاء ويدافعون عن مصالح أبناء البلد من الطبقات المنبوذة، والعناصر غير الراضية عن حالتها الاجتماعية. لنتصفح ما ينقله إلينا مؤرخ القرن الثاني

= ابن الأزرق الفارقي وسبط ابن الجوزي والحافظ الذهبي، بيروت، ١٩٠٨، ص ٢٠٥ (هامش رقم ١).

(١) م. كاباشفيلي، عن مسألة البنيان الاجتماعي لمدن الشرق الأدنى في القرن الحادي عشر وحتى الثالث عشر (حسب المصادر الجورجية)، «العلاقات السلعية ـ المالية في الشرق الأوسط والأدنى في القرون الوسطى»، موسكو، ١٩٧٩، ص ٤٧ (باللغة الروسية).

(٢) S. D. Goitein, A Mediterranian Society, vol. 2, Univ. of California Press, 1971, p. 61.

(٣) Cahen - Taeschner, «Futuwwa», p. 963.

عشر ابن الأزرق الفارقي عن حوادث سنة ١٠٩٣/٤٨٦ في مدينة ميافارقين: «وكان ابن الأسد بميافارقين رجلاً شاعراً أديباً وله جمعٌ وتلامذة وجماعة التقوا به، واجتمع إليه **جماعة من السوقة والرعاع والشباب والجهّال**، وجعل يدور في المدينة ويحفظ السور والبلد. . . »(١).

وينقل كمال الدين ابن العديم أيضاً عن هذه الحوادث في ميافارقين، ولكن بشكل أوضح قائلاً إنّ: «الحسن بن أسد أبو نصر الفارقي، الأمير شاعر مجيد، بليغ من أهل ميّافارقين. وكان قد رأس بها **وتأمّر على جماعة من سوقتها** فراسله ناصر الدولة بن مروان فملكه إيّاها فاستوزره. فلما قدمها السلطان تُتُش سلّمها **أهْلُها** إليه، فهرب من ميّافارقين ووصل إلى حلب، ثم عاد منها إلى حرّان، فقُتل لِما وقعَ مِنه»(٢). وتطرق ابن العديم إلى حوادث ميافارقين ثانية ناقلاً أخباره عن الفارقي قائلاً: «وصل موتُ ملكشاه إلى ميّافارقين **فاحتاط الناس واختلفوا. . . ثم وقع اتفاقهم أن نُفّذوا إلى السلطان بركيارق يستدعونه. . .** فلما تعذر وصول السلطان اختلف الناس وماجوا فقال قوم: «نستدعي ناصر الدولة بن مروان». . . ، فعزم بعض الناس على استدعائه، وكره بعضُهم دولة بني مروان. . . وكان ابن أسد في **المدينة رأس الجهّال والسوقة والرعاع** يدور في المدينة، ويحفظ السور، فأنفذنا ناصرُ الدولة إلى ابن أسد ووعده بالجميل وطيّب قلبه، فأجابه إلى ما أراد، فاستدعاه، واتفق أنّ ميافارقين كانت خالية من **الكبار وأهل البلد والمقدّمين** لتو ّجههم إلى تتش، فوصلها ابن مروان في أول سنة ستة وثمانين وأربعمائة [١٠٩٣] وسلّمها إليه ابنُ أسد، ودخل ناصر الدولة وملكها، واستوزر ابن أسد ولقب «محيي الدولة»، ثم سار تتش إلى ميافارقين فراسلهم. . . وسُلّم البلد إليه ودخله من يومه في شهر ربيع الأول سنة ست وثمانين وأربعمائة، واستقر السلطان بميّافارقين»(٣).

يتضح من رواية ابن الأزرق الفارقي بأن سكان مدينة ميافارقين كانوا قد انقسموا إلى معسكرين أو حزبين: المعسكر الأول كان مؤلفاً من جماعة «السوقة والرعاع والشباب والجهّال»، ويرأسه ابن الأسد الذي كان رئيساً للبلد في نفس الوقت. وكانت

(١) تاريخ الفارقي لمؤلفه أحمد بن يوسف بن علي بن الأزرق الفارقي، حققه وقدَّم له بدوي عبد اللطيف عوض، راجعه الأستاذ محمد شفيق غربال، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٢) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، التراجم الخاصة بتاريخ السلاجقة، عُني بنشره وعلّق عليه الدكتور علي سويم، أنقرة، ١٩٧٦، ص ١١١.

(٣) ابن العديم، بغية الطلب، ص ١١٦ ـ ١١٧؛ قارن: تاريخ ابن الأزرق في الهوامش: ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠ (هامش ١٣٧ ـ ١٣٨).

هذه الجماعة تريد تسليم المدينة إلى الأمير المرواني ناصر الدولة منصور، بينما كان المعسكر الثاني: «الكبار وأهل البلد والمقدّمين» يريد تسليم المدينة للسلطان السلجوقي تاج الدولة تتش بن ألب آرسلان (١٠٧٨ ـ ١٠٩٥). وكان الفريق الأول، الذي يمثل العامة وسواد الشعب، ويرأسه رئيس البلد ابن الأسد، يريد إقامة واستعادة حكم الأمراء المروانيين المتعاطفين مع عامة الشعب من أهل المدينة، بينما كان الفريق الثاني يمثل أشراف البلد والطبقة الأرستقراطية الموسرة، التي أرادت الإطاحة بحكم المروانيين واستدعاء السلطان السلجوقي وتسليم المدينة إليه. ويمكن الافتراض بأن الطبقة الأرستقراطية، أو كما يسميهم ابن الأزرق الفارقي «أهل البلد والكبار والمقدّمين» كانت تعاني من استبداد الأُمراء المروانيين وظلمهم، ولذلك، عندما حاول رئيس البلد مشاحنة الطبقة الأرستقراطية واستدعاء الأمير المرواني إلى البلد، عارضه هذا الفريق ثم أخلوا البلد كظاهرة رفض ضد حكم المروانيين. وانتهى هذا الصراع السياسي بانتصار الأشراف والطبقة الموسرة، التي سلمت المدينة للسلطان السلجوقي. ويستلفت الانتباه بأن ابن الأزرق الفارقي كان يسمي الطبقة العليا من سكان المدينة «بأهل البلد»، وكانت هذه الطبقة تهيمن على مجرى الأمور السياسة في المدينة. بينما كان رئيس البلد يعتمد في معارضته للطبقة العليا على فريقه من «السوقة والرعاع والشباب والجهال»، يعني الفئات الشعبية من الحرفيين والباعة الصغار. وفي النتيجة خسر المعركة لأنه كما يبدو، لم يحسب حساب الطبقة الأرستقراطية المهيمنة في المدينة. ومهما كان الأمر، فيهمُّنا بهذا الصدد الدور الذي لعبته فئة «الشباب»، وكذلك «السوقة والرعاع والجهال»، في الدفاع عن مصالح بلدهم ضد العنصر الأجنبي والمحافظة على الأمن والاستقرار. وبكلمة أخرى يمكن القول بأن «الشباب» في ميافارقين قاموا بمهمة «الشرطة» لحفظ الأمن الداخلي، وكذلك بوظيفة الحامية للدفاع عن السور والبلد. ومن الناحية الاجتماعية كان الشباب يمثلون الفئات الاجتماعية الوضيعة من الحرفيين والباعة الصغار، ولكنهم كانوا تحت طاعة رئيس البلد ابن الأسد، والذي كما يبدو، كان مسؤولاً إلى حد ما عن حفظ النظام والأمن في المدينة، وترتيب أمور المواطنين وتأمين الضرائب والمكوس، ولكن ليس بحكم السلطة الإدارية، بل من خلال كونه شخصية ذات نفوذ، مؤهلاً بسمعة رفيعة بين أبناء المدينة من الطبقات الوضيعة.

ومن المحتمل أن رئيس البلد ابن الأسد لم يتعين في هذا المنصب الإداري من قبل الأمير المرواني السابق، بل أصبح رئيساً للبلد بفضل نفوذه وسمعته الرفيعة. ففي مدن الشرق الأوسط والأدنى كان رئيس البلد من الطبقة الأرستقراطية عادة ومن أهل البلد

المحليين، ولكنهم أقاموا روابط وثيقة مع عامة الشعب أو الطبقات الوضيعة. وهناك الكثير من الأمثلة في المدن الشرق أوسطية، في الري، وهمدان وخوي ومدن أخرى حيث انحدر رؤساء البلد من الطبقة الأرستقراطية المحلية[1]. وفي الكثير من الأحيان يكون رئيس البلد في نفس الوقت رئيساً للشرطة أو للأحداث، كما في حلب في القرن الحادي عشر والثاني عشر[2]، أما في العراق ومدن آسيا الوسطى فكان رئيس البلد يشبه بوظيفته الوالي أو الحاكم، ويكون بصلاحياته على مستوى القاضي أو شحنة البلد أو أعلى منهم في كثير من الأحيان، وقد تعيَّن في هذا المنصب رجال من الطبقات العليا حيث كان يفضل أن يكونوا من أهل البلد[3].

في المرحلة البدائية كان رئيس المدينة، كما يبدو، من أهل البلد ذوي النفوذ والسمعة الرفيعة، أو من أصحاب العلوم الدينية، أو الثروة أو غير ذلك من المميزات، لم يشغل سابقاً منصباً حكومياً، أو إدارياً، ولكن بفضل نفوذه وسمعته عند المدنيين يتولى منصب الرئيس في البلد ويُعتبر من قبل السلطات (وكذلك من قبل المواطنين المدنيين) مقدماً لهم[4]. وهذا ما نشاهده في مدينة ميّافارقين في سنة ٩٧٩ حيث استطاع رجل من أبناء البلد أن يصبح مقدماً عليهم «ويرجعون إلى قوله»، رغم أنه لم يشغل أي منصب إداري. ولكنه استطاع استمالة رأي أهل المدينة وتسليم البلد للأمير الحمداني[5].

وهذا يخص أيضاً المتقدمين من الناس والذين يسمون «بشيخ البلد»، مما حدث سنة ٣٤٨/ ٩٩٤ ـ ٩٩٥ في مدينة ميافارقين «كان شيخ البلد وكبيره والمتقدم عليهم رجل يسمى محمد بن أبي الصقر» ترأس مقاومة أهل المدينة ضد الأمير المرواني»[6]. وبعد ذلك بمدة كان شيخ آمد والمقدم عليهم عبد البر، «شيخ سوق الطعام وقد تقدم بآمد وترأس جمع الناس في الهجوم على الأمير المرواني أبو علي وقتله واحتل السلطة في

---

(١) Cahen, Mouvements, II, p. 52 - 54.

(٢) محمد ضامن، إمارة حلب في عهد السلاجقة بين ٤٧٩ ـ ٥٢٢ سياسياً ـ اجتماعياً ـ اقتصادياً، دمشق ـ بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٥، ٢٨٦ ـ ٢٩٠.

(٣) بولشاكوف، مدينة القرون الوسطى، ص ٢٨٦.

(٤) بولشاكوف، نفس المرجع، ص ٢٨٦.

(٥) ابن شداد، الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، الجزء الثالث، حقَّقه يحيى عبارة، دمشق، ١٩٧٨، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٦) تاريخ الفارقي، طبعة عوض، ص ٦٨؛ بولشاكوف. مدينة القرون الوسطى، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

آمد»[1]. وفي الربع الأخير من القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر، كان منصب رئيس مدينة حلب ومقدم الأحداث يُجمع في شخص واحد، ولكن زعامة الأحداث في الغالب كانت محصورة في العائلات البرجوازية (الأرستقراطية) الكبيرة، وقامت حركات الأحداث في حلب تحت زعامة نفس رؤساء العائلات الكبيرة من آل البديع أو الخشاب[2].

وفي النصف الثاني من القرن الحادي عشر، كان رئيس البلد في مدينة الريّ (إيران) صِهر نظام الملك ـ وزير السلطان السلجوقي آلب أرسلان، أما في القرن العاشر فكان أكثرية الرؤساء في مدن الخلافة الشرقية من طبقة النبلاء ذوي الثقافة الرفيعة، ولذلك تمتعوا باحترام فائق في سائر أهل همدان وخوارزم وكان بينهم أشراف أيضاً. أما في القرن الثاني عشر فقد استطاع رئيس همدان، بعد تعرضه للعذاب أن يدفع خلال عشرين يوماً ٩٠٠ ألف دينار دون أن يبيع شيئاً من أمواله. وليس من الصدفة أن قامت أُسر حقيقية في منصب الرئاسة لمدة طويلة، كما في بخارى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. والأهم من ذلك فقد تقاسمت بعض الأسر الحاكمة منصب رئاسة البلد بينها وتعاقبت في هذا المنصب بشكل دائم مع ثمة حملات المشاحنة. وهكذا، فلا شك بأن الرئيس في البلد يمثل الأرستقراطية المحلية من أهل البلد، أو جزء منها ضد الاحتلال العسكري للحكام الأجانب في أكثر الأحيان[3]. وكما شاهدنا أعلاه فإن أكثرية رؤساء البلد كانوا يعتمدون في نشاطهم على الفئات أو الطبقات الشعبية (مثلاً في مدينة كنجة وميافارقين وبيلقان). وخير مثال على ذلك عائلة رؤساء حكموا في أواسط القرن الحادي عشر في مدينة خوي (في شمال غربي إيران)، لكن السلطان السلجوقي عزلهم من ذلك المنصب، لأنهم لم يستقبلوه على ما يرام. وعندما ابتعد السلطان السلجوقي عن الحكم قام أهل البلد بانتفاضة، ونتيجة لذلك اعتلت تلك العائلة عرش الرئاسة في مدينة خوي[4] ثانية.

وفي أوقات البلبلة والفراغ السياسي، وخاصة في القرن الثالث عشر، عندما ظهرت بوادر ضعف السلطات المدنية، باشر الفتيان الحكم الفعلي في مدن أرمينيا، ودافعوا عن

---

(١) تاريخ الفارقي، ص ٧٥؛ بولشاكوف، مدينة القرون الوسطى، ص ٢٨٧.

(٢) محمد ضامن، إمارة حلب، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٣) للمزيد من التفاصيل انظر بحث كلود كاهين:

Cahen, Mouvements, II, p. 52 - 54.

(٤) Cahen, Mouvements, II, p. 54.

بلدهم ضد تدخل الحكّام والمتغلبين الأجانب ومثّلوا المعارضة الشعبية الفعّالة. وقد لاحظ المستشرق الكبير كلود كاهن بأن الدور الرئيسي الذي لعبه الفتيان في مدن الشرق الأدنى، كان مرتبطاً بحاجة البلد لتوفير قوى خاصة محلية معادية لميزان قوى الأمراء والحكّام والمتغلبين، والذين كانوا يُعتبرون في نظر المدنيين عناصر أجنبية[1]. وبهذا الصدد ينقل إلينا مؤرِّخ القرن الثالث عشر ابن الأثير أخباراً هامة عن نشاط الفتيان أيام حكم أمراء الشاه أرمن السكمانيين في منطقة أخلاط، في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر، وقبل احتلال الأيوبيين لهذه المنطقة من أرمينيا سنة ٦٠٣/١٢٠٦: بعد فتح مدينة خلاط (أخلاط) أراد السلطان الأيوبي الملك الأوحد أن يحتل مدينة منازكرد، فثار أهل خلاط والجند والعامّة ضد الحكم الأيوبي، وطردوا الحامية الأيوبية وحاصروا القلعة، حيث كانت تقيم حاشية الملك الأوحد، ونادوا بشعار شاه أرمن وطلبوا من السلطان الأيوبي إعادة واسترجاع الحكم في منطقة اخلاط لأمراء شاه أرمن. فعندما وصلت أخبار انتفاضة أهل خلاط والجند والعامة إلى الملك الأوحد نجم الدين، عاد إلى خلاط وقتل الكثير من أهلها[2]، وهذا ما يقوله ابن الأثير عن هذا الحادث: **«... وذلّ أهل خلاط بعد هذه الوقعة وتفرَّقت كلمة الفتيان وكان الحكم إليهم وكفى الناس شرهم، فإنهم كانوا قد صاروا يقيمون ملكاً ويقتلون آخر، السلطنة عندهم لا حكم لها، وإنما الحكم لهم وإليهم»**[3].

يتضح من أخبار ابن الأثير بأن الفتيان في مدينة أخلاط كانوا أصحاب السلطة الحقيقية، على الأقل في الربع الأخير من القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر، أو بالأحرى أيام حكم الأرمن شاهات (١١٠٠ ـ ١٢٠٧) السكمانيين، وقد تولّى الحكم في هذه المدة ستة أمراء من أسرة الأرمن شاهات[4]. ولا شك بأن الفتيان هم الذين تولّوا زمام الأمور، ورفعوا إلى العرش أولاد مماليك سكمان القطبي من سنة ١١٨٣ وحتى

---

(١) بولشاكوف، مدنية آسيا الوسطى، ص ٣٤٧، .Cahen, Mouvements, p. 245 - 248

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جزء تاسع، القاهرة [بدون تاريخ]، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٧.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جزء تاسع، ص ٢٩٩. وينقل ابن العبري نفس هذا الخبر عن ابن الأثير (قارن: تاريخ مختصر الدول للعلاّمة غريغوريوس الملطي المعروف بابن العبري، وقف على طبعه ووضع حواشيه الأب أنطوان صالحاني: بيروت، ١٩٥٨، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩، لاحقاً: ابن العبري، تاريخ مختصر الدول).

(٤) قارن: تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، نقله عن التركية بزيادات وتعليقات أحمد السعيد سليمان، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٣٥٦.

١٢٠٧. رغم أن ابن الأثير لا يعطي معلومات أكثر تفصيلاً عن نشاط الفتيان في رفع وإسقاط هذا أو ذلك المملوك عن العرش، ولكن يمكن الاستنتاج بأن تعاقب الأرمن شاهات السريع على العرش، يشير إلى ضعف الحكم في إمارة أخلاط والتخاصم بين المماليك على العرش، مما أدّى إلى سيطرة الفتيان من أهل البلد على مجرى الأمور والدفاع عن البلد ضد الحكّام الأجانب. وفي هذه الفترة أصبح الفتيان القوة السياسية والعسكرية الفعّالة التي نظمت معارضة التدخل الأيوبي في بلدهم. على الرغم من أن ابن الأثير يصف الفتيان بنوع من الاستياء والهلع، معبراً بذلك عن موقفه كمؤرّخ الأيوبيين من أهل أخلاط ومن فتيان البلد خاصة. فلا شك بأن الفتيان في أخلاط كانوا من أبناء البلد الوطنيين وليس من الصدفة بأنهم مثّلوا المعارضة الشعبية، ونظّموا انتفاضة أهل أخلاط والجند والعامة، ولعبوا دور المقاومة في وجه الأيوبيين حيث طردوا الحامية الأيوبية وحاصروا القلعة وغير ذلك من الأمور.

ويفيد ابن العبري، مؤرّخ القرن الثالث عشر، أخباراً هامة عن نشاط الفتيان في مدينة ملاطية سنة ١٢٤٣/٦٤٠ أيام غزو التاتار لأرمينيا وآسيا الصغرى. فبعد وصف احتلال التاتار لمدينة سيواس وقيسارية، يقول ابن العبري الملطي الأصل: «ولما سمع أهل ملطية ما فعل التاتار بقيساريّة هلعوا وجزعوا أفحش الجزع. فأجفل رشيد الدين الجويني أميرها ومعه أصحابه طالبين حلب، وكذلك من أمكنةُ الهرب من أماثلها. وكان من جملة من يريد الخروج بأهله والدي، فأحضر الدواب وكان لنا فيها بغل للسرج، فلما أرادوا شدّ الأكاف عليه ليحمّلوه، شمص وتفلّت. فبينما هم يتبعونه في الزقاق ليلزموه قالوا لهم: **إن الفتيان من العامّة وثبوا في باب المدينة وإنهم ينهبون كل من رأوه يخرج.** فأمسك والدي عن الخروج واجتمع بالمطران دينوسيوس وتشاوروا في مرابطة المدينة، وجمعا المسلمين والنصارى في البيعة الكبيرة حيث تحالفوا أن لا يخون بعضهم بعضاً، ولا يخالفون المطران في جميع ما يتقدَّم إليهم من مداراة التاتار، والقيام بحفظ المدينة والبيتوتة على أسوارها **وكفّ أهل الشرّ عن الفساد...**»[1].

كما نرى أن ابن العبري يصف انتفاضة الفتيان بنوع من الهلع، ويبدو من أول وهلة كأن الفتيان هم قطّاع طرق أو نهّابين عاديين. ولكن يمكن تأويل روايته بعد التعمُّق في

---

(١) تاريخ مختصر الدول للعلاّمة غريغوريوس أبي الفرج بن أهرون الصبيب الملطي المعروف بابن العبري، وقف على تصحيحه وفهرسته الأب أنطوان صالحاني اليسوعي، بيروت، دار الرائد اللبناني، ١٩٨٣، ص ٤٤١ (لاحقاً: ابن العبري) مختصر تاريخ الدول).

أهداف مغامرة الفتيان وأسباب سلوكهم في نهب الخارجين من البلد.

ويعطي نفس المؤرِّخ ابن العبري في تاريخه السرياني المطوَّل والمسمَّى «تاريخ الزمان»، صورة أدقّ وأوضح عن موقف الفتيان خلال هذه الحوادث في ملاطية، وهذا ما يقوله: «ولمَّا سمع أهل ملطية بانكسار السلطان [غياث الدين السلجوقي ـ ا. خ.] قصد السوباشي رشيد الدين [الجويني ـ أ.خ.] في بعض أهل البلاط ليلاً الخزانة الملكية، واقتسموا ما بينهم كل ما رأوه من ذهب وفضة، وفتحوا الأبواب وفرُّوا إلى حلب. وانهزم مثلهم زعماء المدينة المشاهير، ولا سيما المسيحيون الذين أمكنهم الهرب... أمَّا سائر **الأهالي من بزازين وحيَّاك وغيرهم** فلمَّا شاهدوا الأماثل والزعماء قد تركوا المدينة وانهزموا، اجتمع العرب والمسيحيون بمطرانها السيد دينسيوس عنجور... والتمسوا منه أن يبذل الجهد في حراستها لأنه كان متيقظاً حريصاً. وتحالف العرب والنصارى وجعلوا يطوفون طوال الليل على الأسوار بالمناوبة **ويجلسون مدة النهار على باب المدينة**... زهاء شهرين حتَّى انكشف التاتار»[1].

يتضح من دراسة وتحليل ومقارنة الرواية العربية مع السريانية أن الفتيان الذين وثبوا في باب المدينة (حسب الرواية العربية) هم «أهل البلد من بزازين وحيَّاك وغيرهم» من الحرفيين الذين نظموا مقاومة الدفاع عن المدينة، وقاموا بحراسة الأبواب والأسوار بالمناوبة. والأكثر احتمالاً أن الفتيان أعلنوا القيام بنهب كل من يخرج من المدينة أو يهرب، بغية منع خروج الأهالي من بلدهم والبقاء في البلد لتنظيم عملية الدفاع ومقاومة التاتار. وحقاً عندما امتنع أهل البلد عن الخروج والهرب ونظموا عملية الدفاع، ألغى الفتيان «نهب» الأهالي («وكفَّ أهل الشرِّ عن الفساد») وتحالفوا مع النصارى. ويهمنا أيضاً بأن «جماعة الفتيان» في ملاطية كانوا يمثلون فئة الحرفيين والصنَّاع الصغار من العامة، أو بكلمة أخرى كانت جماعة الفتيان تمثِّل القوة الشعبية التي قاومت التدخل الأجنبي (التاتار)، واتخذت موقفاً وطنياً مشرفاً ضد العنصر الأجنبي. ولكن مع الأسف، فإن ابن العبري لم يُشر صراحة هل كان للفتيان في المدينة رئيس أم لا؟ إلاَّ أنه يمكن استنتاج ذلك، لأنه لم يكن في سنوات الغزو التاتاري من يقوى على المقاومة في تلك الظروف إلاَّ جماعات الفتيان، التي لعبت دوراً هاماً ونشيطاً، عندما بدأت بوادر سقوط دولة سلاجقة الروم في آسيا الصغرى وظهور التاتار (المغول) في المنطقة. ففي هذه

---

(١) أبو الفرج جمال الدين ابن العبري، تاريخ الزمان، نقله إلى العربية الأب اسحق أرملة، قدَّم له الأب جان موريس فييه، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ص ٢٨٨.

المرحلة من الصراع بين سلاجقة الروم والمغول كانت منظمات أو جماعات الفتيان قوة هامّة، وقد حاول كل من الأطراف المتنازعة استمالتهم إلى طرفها[1].

ويستلفتُ الانتباه إشارات الاخباريين والنقوش العربية عن جماعات الشبان في المدن السورية في القرن الثالث عشر. فهذا ما ينقله القاضي ابن شداد عن ابن خلكان: «استقلَّ الملك العزيز بنفسه، ورفعوا عنه الحجر ونزل الأتابك طغرل من القلعة إلى داره تحت القلعة، واستولى على العزيز جماعة من الشبان الذين كانوا يعاشرونه ويجالسونه، فاشتغل بهم، ولم يرَ القاضي أبو المحاسن وجهاً يرتضيه، فلازم داره إلى حين وفاته»[2]. تلقي هذه الرواية الضوء على نشاط الشبان في بلاط الملك العزيز غياث الدين الأيوبي (١٢١٦ ـ ١٢٣٤) الحاكم في حلب. والأكثر احتمالاً كما يبدو فقد لعب الشبان دوراً هاماً في خلع السلطان الأيوبي، وهذا الدور يذكِّرنا بنشاط الفتيان في أوائل القرن الثالث عشر في مدينة أخلاط الذين كانوا قد أخذوا في أيديهم زمام أمور السلطة والحكم، «السلطنة عندهم لا حكم لها وإنما الحكم لهم وإليهم»[3].

وهناك بعض إشارات النقوش وشواهد القبور التي تلمح إلى جماعات الشبان ومقدمها (رئيسها). ففي شاهد قبر بتاريخ ٦١٧/ ١٢٢٠ من مقبرة الباب الصغير في دمشق نقرأ: «الشاب المنغَّص بشبابه المقدَّم بدر الدين محفوظ بن محاسن. . .». يعتقد الباحث السوري خالد معاظ بأن كلمة «مقدَّم» في هذا النص ليس لقب شرف؛ بل هي صفة تشير إلى وضع «المقدّم» بدر الدين محفوظ، ومرتبته الحقيقية. والأكثر احتمالاً بأنه كان يرأس تنظيمة شبان في دمشق قبل سنة ٦١٧/ ١٢٢٠، ويحتل منزلة رفيعة في مجتمعه مما انعكس في شاهد قبره «الشاب المنغَّص بشبابه المقدَّم». وفي شاهد قبر آخر من نفس المقبرة هناك إشارة ثانية إلى جماعة الشبان «الشاب. . . الصغّار. . .».

وتحتوي النقوش العربية في أرمينيا وآسيا الصغرى على معطيات هامة عن وضع الشبان، الذي يشبه كثيراً منزلة الفتيان بمدلوله الاجتماعي: ففي شاهد قبر بالعربية

---

(١) Taeschner, Beitrage zur Achi, s. 27.

(٢) راجع كمال الدين ابن العديم، زبدة الطلب في تاريخ حلب، نشره سامي الدهان، الجزء الثالث، دمشق، ١٩٦٨، ص ٢١١ (٩٥٧) حاشية رقم ١.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جزء تاسع، القاهرة [بدون تاريخ]، ص ٢٩٩، ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه ووضع حواشيه الأب أنطوان صالحاني، بيروت، ١٩٥٨، ص ٢٢٨.

والفارسية والأرمنية بتاريخ ١٣٥١/٧٥٢ نقرأ ما يلي: «الشاب الأجلّ... أخي توكّل... طبيب كل الآلام...». وفي شاهد قبر آخر من أخلاط (خلاط) نقرأ: «الشاب، الفتى، بهلوان، أمير خضر بن عزالدين يوسف» (بتاريخ ١٣٢٩/٧٣٠). وفي شاهد قبر بتاريخ ١٢٨٦/٦٨٥ من نفس المدينة نقرأ: «الشاب المنغَّص بشبابه... أسد الدين أمير أسد بن عثمان...». وفي شاهد قبر من أخلاط كذلك نقرأ: «الشاب المفقود من أحبابه... أمير عيسى ابن المرحوم أمير علي» بتاريخ ١٣٣٩/٧٣٩ م.

يتبيَّن من إشارات النقوش العربية في أرمينيا وآسيا الصغرى بأن عبارة «الشاب» في الكثير من الأحوال تشير، ليس إلى معنى العُمر، بل إلى وضع اجتماعي معيَّن، وتطابق تقريباً بمعناها معنى «الفتى» من هيئات الفتوّة.

الفصل الثامن

هيئات الفتوّة ـ الأخي في آسيا الصغرى

إن تاريخ ظهور هيئات الفتيان في آسيا الصغرى لا نستطيع أن نثبته بدقّة، لكن تنظيمات الفتيان اتخذت في هذا الإقليم صيغة «أخي»[١] (أو الأخية). وترجع نشأة الأخي في إيران قبل العهد المغولي إلى عصر السلاجقة وانتقاله إلى آسيا الصغرى. وكان قدوم جماعات «الأخي» من الأراضي الإيرانية إلى آسيا الصغرى مرتبطاً بالحوادث التي رافقت الاجتياح السلجوقي، ونشأة الدويلات التركية في المنطقة، وخاصة بتدفق جماعات الدراويش والغزاة والأشخاص المرتبطين بهم من الشرق (أي خراسان وتركستان). وتشير المصادر التاريخية إلى وجود الأخية في الأراضي الإيرانية قبل العهد المغولي، ولكن قدومهم يطابق العصر المغولي (النصف الثاني من القرن الثالث عشر). إذ برح آسيا الصغرى تحت فكرة الجهاد جملة من زعماء الدين ورؤساء الطرق الصوفية والدراويش والغزاة: الـ «آخيان والغازيان والباجيان والابدالان»، وأحيوا هناك فكرة الجهاد (الحرب المقدّسة) ضد البيزنطيين وانتشروا في هذا الإقليم.

ولا شك كانت هناك ثمة صلات قائمة بين الفتوّة والأخية (الأخي). على أننا يجب ألاّ نتغاضى عن صلة الفتوّة (منظمات الفتيان) البغدادية بالأخية في آسيا الصغرى[٢]، عند دراسة الصور التي تشكّلت فيها جماعة الأخية، ومما يجعل ذلك في حيز الاحتمال الصلات التي ثبت أكثر من مرة أنها كانت قائمة بين الخليفة الناصر لدين الله (١١٨٠ ـ ١٢٢٥) مصلح الفتوّة، وبين السلطان السلجوقي علاء الدين كيقباد (١٢١٩ ـ ١٢٣٧) في قونية[٣].

وقد تطرّق المستشرق تيشنر إلى صفة الفتوّة ـ الأخي في مدن آسيا الصغرى، وهذا ما يقوله: «والأخي ـ اسم زعماء جماعات من فتيان انتظموا نقابات (أصناف) بالأناضول فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر واصطنعوا مُثُل الفتوة. وكانوا يعبأون من بين

---

(١) للمزيد من التفاصيل عن نشأة الأخي في إيران والصلات بينها وبين آسيا الصغرى انظر: تيشنر «أخي» دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٢) F. Taeschner, «Futuwwa», - EI^2, vol. II fasc 38, London - Leiden, 1965, p. 966.

(٣) Taeschner, «Futuwwa», p. 966.

أرباب الحرف»[١]. ولكن بعد انتشار هيئات الفتيان في آسيا الصغرى أصبح لفظ «الأخي» يطلق على أعضاء الهيئة أيضاً، أو أصحاب الفتوّة، وهو يسبق الاسم دائماً ويرد أحياناً للدلالة على أشخاص بارزين في شؤون الإدارة البلدية، والذين كانوا أيضاً زعماء جماعات الفتيان (الرنود)[٢]. وأطلق لفظ الأخي على جماعات (هيئات) الفتيان أيضاً[٣] المنتشرة في القرن الرابع عشر في جميع أرجاء الشرق الأوسط، كما غلب استعماله في الأناضول خاصة. ويقول الرحالة العربي المشهور ابن بطوطة أثناء رحلته في الأناضول حوالي سنة ١٣٣٣ م، في الفصل الذي عقده على «الأخية الفتيان» ما يلي: «والأخي عندهم رجل يجتمعُ أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأعزاب والمتجرِّدين ويقدِّمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوّة أيضاً... ويُسمَّوْن بالفتيان ويُسمَّى مقدمهم كما ذكرنا الأخي...»[٤]. ويجعل ابن بطوطة لاسمهم صلة بالكلمة العربية «أخ» في صيغة المتكلِّم[٥]، وإذا كان هذا التفسير يستند إلى تطابق في الصوت، فإنه يكون دلالة على «لقب في صيغة الخطاب» يشبه «سيِّدي» في العربية، ومع ذلك فإن الأمر الأكثر من ذلك احتمالاً هو أن هذا التطابق وقع بطريق الصدفة، ولو أن جماعة الأخيّة قد اصطنعوا هذا الاسم عن اختيار. ومن قبيل الصدفة أيضاً أنه كلمة مستعارة في ترجمته الفارسية وهي «برادر». والحق أن «أخي» كلمة تركية[٦].

وازدادت أهمية جماعات الفتيان ـ الأخية في أواسط القرن الثالث عشر عندما ظهرت بوادر سقوط دولة سلاجقة الروم في آسيا الصغرى. وفي هذه المرحلة التي تطابق

---

(١) تيشنر، «أخي»، ص ٤٥٥.

(٢) S. Vryonis, The Decline, p. 398.

(٣) S. Vryonis, The Decline, p. 398.

(٤) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٥) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٦) وجدت من قبل في الاويغورية بصيغة «أخي» بمعنى الجواد وترد الكلمة بهذه الصيغة وبهذا المعنى في التركية الوسطى أيضاً: «أقلق» أي الجواد (أو أقيلق في ديوان لغات الترك للكاشغري)، وترد في المنظومة التعليمية «عتبة الحقائق» للأديب أحمد بن محمود يوكنكي صيغة أخي أيضاً رواية في أقي، وهذه هي الصيغة المستعملة دون سواها في التركية الرومية، وترد عدة مرات في أقدم التصانيف التركية الرومية بصيغة المنادى (أيها الجواد، أيها النبيل، أيها البطل)، وفي غير ذلك من المؤلفات. وانتقلت الكلمة من المعنى العام إلى المعنى الخاص لتدل على صاحب الفتوة باكتساب كل مضامين الكلمة الفارسية «جوانمرد» التي تلقتها بدورها من الكلمة العربية فتى؛ تيشنر، «أخي»، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

ظهور المغول في هذه المنطقة، وحلول الفراغ السياسي، وتبدّل الحكّام السريع، ظهرت الحاجة الماسة للدفاع عن مصالح البلد والإدارة المحلية وقامت جماعات الفتيان المعبّأة بأصحاب الحرف والتجار، بتنظيم الدفاع ومعارضة تدخُّل الحكّام الأجانب. وفي هذه المرحلة من النزاع بين سلاجقة الروم والمغول صارت جماعات الفتيان قوّة عسكرية وعاملاً هاماً في الحياة السياسية، حيث كان كل طرف من الأطراف المتنازعة يحاول استمالتهم إلى جانبه[١]. وقد لاحظ المستشرق الكبير كلود كاهان بأن الدور الرئيسي الذي لعبه الفتيان في مدن الشرق الأوسط، كان مرتبطاً بحاجة البلد لتوفير قوى خاصة محلية تعارض ميزان قوى الأمراء والحكام والمتغلبين، والذين كانوا بنظر أبناء المدن عناصر أجنبية[٢].

ويبدو من تحليل الأخبار التاريخية، بأن الفتيان ـ الأخية أصبحوا عاملاً هاماً في حياة المدن، حيث صارت السلطات المحلية تحسب لهم حساباً، وتستدعيهم كقوة فعّالة ليس لقمع الفتن والدسائس السياسية الداخلية فقط، بل من أجل حفظ الأمن والدفاع في الشؤون الخارجية أيضاً[٣]. ويبدو من استطلاعات الرحّالة ابن بطوطة بأن الفتيان الأخية كانوا قد أخذوا في أيديهم مقاليد الأمور الداخلية والمراقبة السياسية على الإدارة المحلية[٤]. واحتلُّوا مكانة قوية في إدارة المدن كوطنيين بالمولد يدافعون بكل حماس عن مصالح بلدهم.

وبما أن أكثرية أعضاء هيئات الأخية ـ الفتيان في آسيا الصغرى كانوا صنّاعاً وتجّاراً وحرفيين، يفترض الباحث فريونيس بأنهم قد اجتازوا سلك الأصناف الحرفية (النقابات). ولذلك فإن أعضاء وهيئات الأخي قد يكونون في نفس الوقت أعضاء لأصناف حرفية مختلفة[٥]. وفي أيام انحلال دولة سلاجقة الروم وانقسام الأناضول إلى عدد من الدويلات والإمارات التركية (النصف الثاني من القرن الثالث عشر)، أظهر الأخية نشاطاً مشهوداً يذكِّرنا بنشاط العيّارين في بغداد (في القرن العاشر)، والأحداث في الشام (في القرنين الحادي عشر والثاني عشر) على صفحات الكتّاب الذين عاصروا هذه الحوادث،

---

(١) Taeschner, Beitrage zur Achi, s.27.

(٢) بولشاكوف، مدينة آسيا الوسطى، ص ٣٤٧،
Cahen, Mouvements, I, p. 245 - 248.

(٣) Cahen, Milices et associations, p. 283, Vryonis, The Decline, p. 399.

(٤) Vryonis, The Decline, p. 399.

(٥) Vryonis, The Decline, p. 398 (note 151).

أو الذين أتوا بعدها بقليل (مثل ابن بيبي والآق سرائي والأفلاكي)[1].

وأشد الأوصاف التاريخية تحريكاً للنفس، هو وصف الرحّالة ابن بطوطة الجياش بالحياة، والفصل الذي عقده على «الأخية الفتيان» أثناء رحلته في بلاد الروم (الأناضول) حوالى سنة ١٣٣٣ م. وهذا ما يقوله ابن بطوطة: «وأحد الأخية أخي على لفظ الأخ إذا أضافه المتكلّم إلى نفسه. وهو بجميع البلاد التركمانية الرومية [آسيا الصغرى ـ أ.خ.] في كل بلد ومدينة وقرية. ولا يوجد في الدنيا مثلهم أشد احتفالاً بالغرباء من الناس، وأسرع إلى إطعام الطعام وقضاء الحوائج، والأخذ على أيدي الظَّلَمة وقتل الشُّرَط ومن لحق بهم من أهل الشر . . .»[2].

وقد لاحظ المستعرب المشهور گيب بأن منظمات الأخي القائمة في الأناضول، والباقية أثناء رحلة ابن بطوطة، كانت، كما يبدو، أصنافاً حرفية ـ تجارية محلية ممتزجة مع خليط قوي من المتصوفين، متّحدة بشكل غريب، متحيِّزة بنزعة سياسية نحو الإمارات ذات السيادة المحلية، وبموقف معارض لاستبداد وطغيان السلاطين الأتراك [العثمانيين][3].

لقد استضاف الأخية الرحالة ابن بطوطة وبذلوا له من كرمهم في كل بلد حلَّ به أثناء رحلته في الأناضول وأرمينيا. وكانوا يباشرون في المدن، التي لا يلي حكمها أمير، ضرباً من الحكم متّخذين لقب أمير. وهذا ما يقوله ابن بطوطة عن الأخية في قيصرية: «ونزلنا من هذه المدينة بزاوية الفتى الأخي أمير علي، وهو أمير كبير من كبار الأخية بهذه البلاد وله طائفة تتبعه من وجوه المدينة وكبارها. . . والكبراء من أصحابه وغيرهم يجتمعون كل ليلة عنده. . . ومن عوائد هذه البلاد أنه ما كان منها وليس به سلطان، فالأخي هو الحاكم به. . .»[4].

واستناداً إلى أخبار الرحالة ابن بطوطة، فإن أعضاء جماعات الأخية ـ الفتيان كانوا حرفيين وصنّاعاً مختلفة، يعملون (يشتغلون) بالنهار ويجتمعون كل مساء في دار مقدمهم (شيخهم) الأخي، ويقدِّمون له ما ربحوه في يومهم فيسد به نفقات الدار (الزاوية) التي

---

(١) تيشنر، «أخي»، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، ص ٤٥٧.

(٢) رحلة ابن بطوطة، طبعة بيروت، ١٩٦٠، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٣) Ibm Battuta, Travels in Asia and Africa, translated and selected by H.A.R. Gibb, London, 1929, p. 354 (note 5).

(٤) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٦.

تعقد فيها ندوتهم، والمأدبة التي يؤمها جمعهم، ويدعى إليها أيضاً الضيوف وخاصة المارين من المسافرين، وكان إيواء الرحالة واستضافتهم في نظر الأخية من أخص مهامهم. يقول ابن بطوطة: «والأخي عندهم رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأعزاب والمتجرّدين ويقدِّمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوّة أيضاً، ويبني زاوية ويجعل فيها الفُرُش والسّرج وما يحتاج إليه من الآلات، ويخدم أصحابه بالنهار في طلب معاشهم ويأتون إليه بعد العصر بما يجتمع لهم... وانصرفوا إلى صناعتهم بالغدوّ، وأتوا بعد العصر إلى مقدمهم بما اجتمع لهم»(1).

وخلال زيارته لمدينة انطاكية في جنوب آسيا الصغرى، توقَّف الرحالة العربي في زاوية الشيخ شهاب الدين الحموي، الذي كان «أحد شيوخ الفتيان الأخية، وهو من الخرازين (الإسكافيين)... وأصحابه نحو مائتين من أهل الصناعات وقدَّموه على أنفسهم...»(2).

وفي سنة ١٣٣٢ حضر الرحالة العربي عيد الفطر ببلدة لاذق، وهذا ما يقوله الرحالة: «وخرج السلطان (يننج بك ـ أ.خ.) في عساكره، والفتيان الأخية كلهم بالأسلحة، ولأهل كل صناعة الأعلام والبوقات والطبول والأنفار... ويخرج أهلُ كل صناعة معهم البقر والغنم وأحمال الخبز، فيذبحون البهائم بالمقابر، ويتصدَّقون بها وبالخبز، ويكون خروجهم أولاً إلى المقابر ومنها إلى المصلى. ولما صلينا صلاة العيد دخلنا مع السلطان إلى منزله، وحضر الطعام، فجُعل للفقهاء والمشايخ والفتيان سِماطٌ على حدة، وجعل للفقراء والمساكين سِماط على حدة...»(3).

يبدو من رواية ابن بطوطة بأن الفتيان الأخية في مدينة لاذق كانوا يعتبرون من طبقة الخاصة، أو من طبقة الأرستقراطيين. وخلال زيارته إلى مدينة سيواس (سنة ١٣٣٣) استقبل الرحالة العربي «أصحاب الفتى أحمد بجقجي، وبجق بالتركية السكين، وهذا منسوب إليه، وكانوا جماعة منهم الركبان والمشاة، ثم لقينا بعدهم أصحاب الفتى أخي جلبي وهو من كبار الأخية وطبقته أعلى من طبقة أخي بجقجي...»(4).

ويفيد ابن بطوطة معلومات هامة ونادرة عن مكانة الفتيان الأخية وبنيانهم

---

(١) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٨٥.
(٢) نفس المصدر، ص ٢٨٦.
(٣) نفس المصدر، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.
(٤) نفس المصدر، ص ٢٩٧.

الاجتماعي في مدن آسيا الصغرى. ففي وصفه لمدينة اق سراي (أقصرا) يقول ابن بطوطة: «ونزلنا منها بزاوية الشريف حسين النائب بها عن الأمير ارتنا، وارتنا هو النائب عن ملك العراق فيما تغلّب عليه من بلاد الروم، وهذا الشريف من الفتيان وله طائفة كثيرة. . .»[1].

إلى جانب مباشرة الحكم الفعلي كان الفتيان في بعض الأحيان يتولّون القضاء في المدن. فعن مدينة قونية يكتب ابن بطوطة: «وقد تغلب عليها [قونية] صاحب العراق في بعض الأوقات لقربها من بلاده التي بهذا الإقليم. نزلنا منها بزاوية قاضيها، ويعرف بابن قلم شاه، وهو من الفتيان، وزاويته من أعظم الزوايا، وله طائفة كبيرة من التلاميذ، ولهم في الفتوّة سَنَدٌ يتصل إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ولباسُها عندهم السراويل كما تلبس الصوفية الخِرقة»[2].

والظاهر أن مكانتهم كانت وطيدة بصفة خاصة في مدينة أنقرة، حين كان سلطان (سلطة) الوالي المغولي المقيم في سيواس (سباستيا) لا يبلغ هذا المدى. وعندما انهارت دولة المغول الايلخانية أصبحت أنقرة تابعة لإقليم الأمير (السلطان بعد سنة ١٣٤١) علاء الدين ارتنا السيواسي ومن ينحدرون من صلبه، ويجوز أن نذهب إلى أن حكم الايلخانية والارتناوية لأنقرة، إنما كان احتلالاً عسكرياً وجمعاً للخراج، على حين ظلَّ الحكم الفعلي في يد التجار وأصحاب الحرف الأغنياء في المدينة، الذين كان في مقدورهم أن يجعلوا لأنفسهم سلطاناً كبيراً متوسلين بنظام الأخية (الفتوّة)[3]. ويبدو أن الفتيان الأخية اتخذوا أنقرة حاضرة لجمهوريهم [لسلطانهم] أيام السلطان مراد الأول التي لم تعمِّر طويلاً[4]. ومهما كان الأمر فالحكم الفعلي في أنقرة كان في يد الفتيان الأخية. وليس من الصدفة أن أغنى وأقوى شخصية من الفتيان شرف الدين الأخي، يطلق على نفسه في نقش على قبره تاريخه ٧٥١/ ١٣٥٠ لقب «أخي معظَّم»[5]. ويقول الاخباري البيزنطي يوحنا كانتاكوزينوس: إن أنقرة لم تصبح عثمانية إلاَّ في مستهل عهد مراد الأول سنة ٧٦٢/ ١٣٦١ وأنها كانت قبل ذلك العهد في يد الأخية الفتيان، وأنهم سلَّموها لمراد بك[6]. ويبدو أن

---

(١) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٦.
(٢) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٥.
(٣) نفس المصدر، ص ٢٩٣.
(٤) تيشنر، «أنقرة»، دائرة المعارف الإسلامية، مجلَّد ٥، ص ١٠٨.
(٥) دني، «أنقرة»، دائرة المعارف، ٥، ص ٩٩، .J. Deni, «Ankara»
(٦) تيشنر، «أنقرة»، دائرة المعارف، ٥، ص ١٠٨.

عائلات الأخية الثريّة قد احتفظت بشيء من النفوذ في أنقرة في الأيام الأولى من الحكم العثماني، كما يستدلّ من النقوش التي في المساجد التي أقاموها (مثال ذلك المسجد الذي بناه رجل يدعى أخي يعقوب سنة ١٣٩١/٧٩٤، ورجل آخر يدعى أخي أوران سنة ١٤٣٣/٨١٦، وشرف الدين الأخي الذي ذكر أعلاه قد قدّم الهبات للمسجد الجامع في أنقرة ومسجد أرسلان خانه)[١].

ونجد الأخية الفتيان أيضاً في بطانة أول الحكام العثمانيين، وقد اشترك بعض هؤلاء في فتح مدينة بروسة؛ واعتماداً على هذه الواقعة اعتبر الباحث گيس (Fr. Giese) الأخية جنوداً أقام العثمانيون سلطانهم بمعاونتهم، وزعم أن العثمانيين أنفسهم كانوا أعضاء في جماعات الأخية، على أن هذا بعيد الاحتمال، ذلك أن الأخية كانوا حضريين وكانت جماعاتهم مكوّنة من أرباب الحرف. وقد بيّن ڤيتك (Wittek) بأن الصفة التي نسبها گيس للأخية هي صفة تلصق في الحق بالغازية (الغزاة) المجاهدين في سبيل العقيدة، وهم النظراء من الناحية العسكرية للأخية.

ويبدو من النقوش والروايات التاريخية أن السلطان العثماني مراد انضم إلى جماعة الأخية التي كانت لا تزال قوية بعد، مدفوعاً فيما يرجح بأسباب سياسية، بناءً على وقفية أوقفها مراد الأول سنة ٧٦٧/ ١٣٦٦ وعلى نقش في حاجي بكتاش تاريخه سنة ٧٦٩/ ١٣٦٦. ومع ذلك فقد أعقب هذا، كما يبدو، انحلال الأخية لا تقدّمها، ذلك أن سلاطين آل عثمان قطعوا صلتهم بالأخية، فيما يظهر، حين انقضت حاجتهم إليهم[٢]. ولا ذكر للأخية الفتيان بعد ذلك.

من الطبيعي أن نفوذ الفتيان ـ الأخية السياسي في الشؤون الداخلية، والإدارة البلدية خاصة، بدأ يجتذب أكثر فأكثر حتى أناساً من الطبقات العليا (الأرستقراطية)، والذين كما يلاحظ كلود كاهين، ربما كانوا وصوليين (نفعيين) سعوا إلى السلطة أو النفوذ[٣] أو استغلال نفوذ الأخية ـ الفتيان لمصالحهم الخاصة[٤]. مع العلم أن أكثرية أعضاء الأخية كانوا صناعاً وحرفيين من الطبقات أو الفئات الاجتماعية الوضيعة.

ويبدو من استطلاعات ابن بطوطة، بأن الأخية ـ الفتيان كانوا يعتبرون أنفسهم من

---

(١) تيشنر، نفس المرجع، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.
(٢) تيشنر، «أخي»، دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٢، ص ٤٥٨.
(٣) Cahen, Milices, p. 279.
(٤) خاتشاتريان، شاهد قبر بثلاث لغات، ص ١٣١ (بالروسية).

نبلاء أو شرفاء البلد، ويشتركون بشكل نشيط في حياة المدن السياسية، ويبدون نزعة لتكوين الإدارة البلدية في مدن الأناضول[1]. ويذكر ابن بطوطة أن أعضاء الطائفة من الأخية كان لهم شأن سياسي بمقاتلة الطغاة وقتل أنصارهم. وهذه الرواية يمكن أن تكون صدى لما ثبت وقوعه كثيراً من أوجه نشاط الأخية في العصور المتقدمة، ذلك النشاط الذي تجلّى في الفتن وما شابهها من فورات[2].

وتظهر جماعات الأخية على صفحات ابن بطوطة منقسمة إلى طبقات، (مثلاً في مدينة سيواس)، والأرجح كان الأعضاء العاديون ينقسمون إلى طبقتين: «قولية» أي أعضاء قول، إذ ينطقون بشهادة عامة فحسب (بالقول)، أو «سيفية» أي أعضاء سيف، وهؤلاء كانوا في الراجح أعضاء عاملين. وكانت شارتهم في رواية ابن بطوطة سكيناً. وكانوا يغطون رؤوسهم بلباس رأس من الصوف الأبيض (قلنسوة)، تتدلّى من طرفها قطعة من القماش طولها ذراع وعرضها إصبعان. وتظهر جماعة الأخية في الحياة العامة في صورة جمعية شبه دينية، على غرار طرق الدراويش، وهي تشمل ثلاث طبقات: الـ «يكيت» (بمعنى الفتى وهي الترجمة العربية لهذه الكلمة التركية، وتدل على العضو العادي غير المتزوّج من أعضاء الجماعة)، و«الأخي» (وهو رئيس طائفة من الفتيان وصاحب زاوية يوجد فيها أكثر من زاوية في البلد الواحد)، و«الشيخ». والظاهر أن رتبة الشيخ لم يكن لها في الواقع أي شأن فعّال، بل كانت تطلق فيما يرجح على زعيم محلة من الدراويش (الفقراء) تحس أعضاء الطائفة أنهم مرتبطون بها. وهذه الارتباطات كانت تختلف فيما يبدو باختلاف أشخاص الطوائف[3].

وهناك طائفة من النقوش العربية وشواهد القبور، التي تلقي الضوء على مكانة الفتيان ونشاطهم الاجتماعي في القرن الرابع عشر في مدن أرمينيا وآسيا الصغرى. ففي شاهد قبر من أخلاط مؤرَّخ بتاريخ ٧٣١/ ١٣٢٩ ـ ١٣٣٠ نقرأ ما يلي: «الشاب الفتى، بهلوان، أمير خضر ابن عز الدين يوسف [انتقل] إلى رحمة الله»[4]. وفي شاهد قبر آخر من أخلاط بتاريخ ٧١٦/ ١٣١٦ م يسمّي أحد الفتيان نفسه: «الشاب من العلماء، أبو الأرامل، صاحب الفتوة وبحر المروة شمس الحقائق هادي المريدين، افتخار المحققين . . .

(١) Taeschner, Beitrage Zur Achi, p. 12.

(٢) تيشنر، أخي، ص ٤٥٩.

(٣) تيشنر، أخي، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٤) ألكساندر خاتشاتريان، ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٧ (رقم ٢٨٨).

نظام الدين محمود ابن بدر الدين أحمد»[1]. وفي شاهد قبر بالعربية والفارسية من أخلاط بتاريخ ٦٦٨/١٢٦٩ نقرأ: «هذا قبر... الفتى رشيد الدين رشيد بن قاضي القضاة زين الدين». وفي النص الفارسي للشاهد نقرأ العبارة التالية: «درباغ فتوت جوگلي بودرشيد» (كان رشيد كزهرة في حديقة الفتوة)[2]. وفي شاهد قبر بالعربية والفارسية من أرضروم مؤرَّخ سنة ٧٣٠/١٣٢٩ ـ ١٣٣٠ يسمّي أحد الأخية نفسه: «غازي المغازي أخي فخر الدين بن محمد شاه»[3]. وفي شاهد قبر من قرية تبريزجيك (في منطقة أرضروم) مؤرَّخ في ٦٦٠/١٢٦١ ـ ١٢٦٢ م نقرأ اسم أحد الأخية «محمد بن عبد الرحمن أخي»[4]. وأخيراً في شاهد قبر بثلاث لغات (العربية والفارسية والأرمنية)، بتاريخ ٧٥٢/١٣٥١ من مدينة يلجيس (حالياً قرية آلايا) بأرمينيا، نقرأ اسم أحد أشهر الأخية ما يلي: «هذا قبر الشاب الأجل... أخي توكل». وفي النص الأرمني: «أخي توكل الطبيب من كل الآلام»[5].

يتضح من تحليل معطيات النقوش العربية وشواهد القبور، أن جماعات أو هيئات الأخية ـ الفتيان، كانت قائمة في الكثير من مدن أرمينيا والأناضول. ونستدل من شواهد القبور بأن بعض رؤساء هيئات الأخية كانوا أمراء وأطباء وغزاة ـ مجاهدين وشيوخاً متصوفين وإلخ. وهذا يشير إلى ازدياد نشاطهم ونفوذهم في الحياة الاجتماعية والحياة العامة، مما اجتذب في صفوفهم أشخاصاً من طبقات اجتماعية مختلفة (مثقفون، أهل علم، متصوفون). ففي أوائل القرن الرابع عشر كان أحد أعضاء هيئة الفتيان ـ أخي أمير أحمد أحد الأثرياء في مدينة بايبورت (بابرد)[6]. واستناداً إلى روايات ابن بطوطة كان الأخية ـ الفتيان يتخذون لقب أمير ويباشرون ضرباً من الحكم في ثلاثينات القرن الرابع عشر. ففي مدينة قيصرية توقف الرحالة ابن بطوطة في زاوية الفتى الأخي أمير علي[7]، وفي مدينة أرزنجان نزل ابن بطوطة في زاوية الفتى أخي نظام الدين «من خيار الفتيان

---

(١) ألكساندر خاتشاتريان، ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٧٨).
(٢) ألكساندر خاتشاتريان، نفس المصدر ص ١٨٥ (رقم ٢٥٠).
(٣) ألكساندر خاتشاتريان، نفس المصدر ص ١٢٢ (رقم ١٠٢).
(٤) ألكساندر خاتشاتريان، نفس المصدر ص ١٢٦ (رقم ١١١).
(٥) ألكساندر خاتشاتريان، نفس المصدر ص ١٠٢ ـ ١٠٣ (أرقام ٥٦ ـ ٥٧).
(٦) Vryonis, The Decline, p. 398 (note 150) 399 (note 159).
(٧) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٦.

وكبارهم»[١]، وفي أرضروم (أرز الروم) توقَّف في زاوية الفتى أخي طومان[٢]، وفي كُمش [كمشخانة] نزل ابن بطوطة في زاوية الأخي مجد الدين[٣]، وفي مدينة نكده نزل الرحالة بزاوية الفتى أخي جاروق وهو الأمير فيها[٤].

تشير عبارات شواهد القبور والنقوش العربية من أخلاط «صاحب الفتوة وبحر المروءة شمس الحقائق، هادي المريدين، افتخال المحققين»[٥]، «المقرىء العالم العامل. . . مفتي الفريقين»[٦]، «الفتى العالم العابد الزاهد الوارع، المحقق، الحاج»[٧]، «سيّد الحاج والحرمين، سيِّد البلاد»[٨]، شيخ المشايخ»[٩]، «الشيخ العارف الرباني، شيخ المشايخ، قدوة السالكين والناسكين»[١٠]، «العابد السالك»[١١]، «الإمام الزاهد، الوارع»[١٢].

ومن أرضروم (قرية دوزكو) نقرأ في شاهد قبر يونس أمره: «قطب العارفين العارف بالله، قدَّس الله تعالى سره»[١٣]. وفي شاهد قبر من بايبورد نقرأ ما يلي: «قدوة الشباب التائبين والسالكين، صاحب الكشف واليقين»[١٤]، «زبدة مشايخ الزمان أولياي دوران شيخ الشيوخ ويسل»[١٥]، وفي شاهد قبر من أوردباد نقرأ «الشيخ، مرشد الأنام، قدوة المشايخ المحققين. . . قدَّس الله روحه»[١٦].

---

(١) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٨.
(٢) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٨.
(٣) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٨.
(٤) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٦.
(٥) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٧٨).
(٦) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٥١).
(٧) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٥٣).
(٨) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٦٤).
(٩) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٧٢).
(١٠) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٨٧).
(١١) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٨٩).
(١٢) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ٢٦٣).
(١٣) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ١٠٨).
(١٤) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ١٣١).
(١٥) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ١٣٢).
(١٦) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٠٢ (رقم ١٦٧).

إن إشارات النقوش وشواهد القبور في القرنين الثالث عشر والرابع عشر تؤكد قيام روابط وثيقة بين جماعات الفتيان الحرفيين والجمعيات (الطوائف) الصوفية. وكما يبدو، فقد لاقت تعاليم الصوفيين انتشاراً خاصاً بين جماعات الحرفيين والتجار ابتداءً، من القرن الحادي عشر في مرحلة البلبلة السياسية القاسية وازدياد الوضع الاقتصادي سوءاً[1].

وتظهر جماعة الأخية ـ الفتيان في هذا الميدان في صورة جمعية شبه دينية، على غرار طرق الدراويش ـ الصوفية. ورتبة الشيخ عند طائفة الأخية الفتيان لم يكن لها في الواقع أي شأن فعّال، بل كانت تطلق فيما يرجح على زعيم محلة من الدراويش يحسّ أعضاء الطائفة أنهم مرتبطون بها. وهذه الارتباطات كانت فيما يبدو تختلف باختلاف أشخاص الطوائف. ومن المعروف أن ثمة صلات كانت قائمة بين الأخية والمولوية والبكتاشية والخلوتية وغيرهم فيما يرجح[2].

إن إشارات الاخباريين والنقوش تؤكد، بأن الكثير من الفتيان الذين لم يجدوا في منظمة «الأخي» منفذاً لتحقيق أهدافهم العملية كرّسوا أنفسهم لحياة الزهد والتنسُّك، وتحت إشراف وتوجيهات الشيوخ المتصوفة اجتازوا مناسك أو طرق الكمال الصوفية[3]. ومن المحتمل أن مقدمين وأعضاء منظمة «الأخي» في الكثير من الأحيان، وفي نفس الوقت، كانوا زعماء أو أعضاء الجمعيات (الطرق) الصوفية. وخلال رحلته في آسيا الصغرى التقى ابن بطوطة بالكثير من الشيوخ الصوفية. ففي مدينة إزمير (يزمير) نزل الرحالة بزاوية الشيخ يعقوب وهو من الأحمدية، والتقى هناك الشيخ عز الدين بن أحمد الرفاعي ومعه زاده الأخلاطي من كبار المشايخ، ومعه مائة فقير من المولّهين[4]. وفي بلدة ينجا (في منطقة يزنيك) التقى ابن بطوطة بأحد أعضاء الأخية في زاوية المنظمة، ووصفه بعبارة «أحد الفقراء المولّهين»[5].

إن «الفقراء» الذين يصفهم ابن بطوطة من أخلاط لا شك كانوا دراويش منحدرين

---

(1) بولشاكوف المدينة العربية في القرون الوسطى، ص ٢٢٦.

(2) تيشنر، «أخي»، ص ٤٥٨.

(3) برتلس. التصوف والأدب الصوفي، ص ٣٨ ـ ٤٠، بيتروسفسكي، الإسلام في إيران، ص ٣٢٧.

(4) رحلة ابن بطوطة، ص ٣٠٤.

(5) رحلة ابن بطوطة، ص ٣١١.

من محيط شعبي. وقد لاحظ المستشرق برتلس بحق بأن «المريدين» الذين كانوا يعيشون في الخانقاهات (الزوايا) تحت إشراف الشيوخ الصوفية عادة كانوا يحملون تسمية «فقراء» (مفردها فقير) أو «دراويش» (مُعْدم بالفارسية)[1]. وقد التقى الرحالة العربي بالكثير من الشيوخ الصوفية والفقراء في زوايا (خانقاهات) الأخية ـ الفتيان في مدن أرمينيا وآسيا الصغرى. وقد تطرّق المستشرق كلود كاهين إلى وصف ابن بطوطة عن الأخية ـ الفتيان قائلاً: «من الواضح تماماً أننا نلتمس أناساً من محيط العوام البلديين والذين يحيطهم نبلة (أشراف) ذوو ثقافة متأثرة بالتصوّف. وكان أعضاء الأخي يعيشون في مساكن عامة، ويستهدفون بنشاطهم الوصول إلى التضامن وفضائل الاستضافة التقليدية»[2].

نحن موافقون مع كلود كاهين، ولكن مع بعض التحفُّظ، لأن الفتيان ـ الأخية في مدن الأناضول وأرمينيا كانوا يمثلون فئات اجتماعية مختلفة، وأن إقبال الفتيان على التصوُّف كان جزئياً، لأن مبادىء وأخلاق الفتوة لا تتفق مع تعاليم الصوفية[3].

وعلاوة على ذلك كان أكثرية الفتيان ـ الأخية حرفيين وصناعاً، ذوي أهداف دنيوية واجتماعية، وهذا الأمر لا يتفق مع تعاليم الصوفية عن الزهد والبعد عن الدنيا والاتصال بالذات العلية؛ وليس هدفنا في هذا المقام بسط حقائق التصوُّف والتعرُّف على نشأته وفلسفته. ولكننا نعتقد بأنه قامت صلات بين الأخية ـ الفتيان والصوفية، وربما كان جزء من أعضاء الأخية مرتبط بأواصر روحية مع الطرق والجمعيات الصوفية، أو على الأقل تحت تأثير تعاليمهم. ولكن الكثيرين من الفتيان ـ الأخية لم يكونوا مقيّدين بالتعاليم الصوفية في نشاطهم، ولم يكونوا «مريدين» بالمعنى الصوفي، بل كانوا رجالاً ذوي نظرة وآراء معيّنة عن الحق والباطل، عن العدالة والاستبداد، وقد تطرقنا إلى تفصيل آراء الفتيان آنفاً، وليس من السهل تحديد نظرتهم وآرائهم الاجتماعية في مرحلة تاريخية كبيرة، لأن آراء الفتيان وايديولوجيتهم قد تطوّرت على مرِّ الأيام، والتبست بقيم أخلاقية ومفاهيم جديدة، وتغيّر بنيانهم الاجتماعي من منطقة إلى أخرى. واستناداً إلى أخبار الرحالة ابن بطوطة كان بنيان الفتيان الاجتماعي مختلفاً: أمراء وحكّام وقضاة ورؤساء أصناف حرفية (نقابات) وشيوخ ودراويش وإلخ، وكلهم كانوا يعتبرون أنفسهم من «أهل الفتوة» وأعضاء في هيئات الأخي. ففي الفصل الذي عقده ابن بطوطة عن الأخية ـ الفتيان

---

(١) برتلس، التصوف والأدب الصوفي، ص ٤٠.

(٢) Cahen, Mouvements, III, p. 242 - 243.

(٣) الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

في الأناضول كانت جماعة «أهل الفتوة» تقيم في الزاوية (تشبه التكية أو الخانقاه)، وبعد العشاء يرقصون، ولهم رئيس يُسمَّى «أخي»، يضيفون الغرباء ويأوونهم ثلاثة أيام، ثم يتفرَّغون للعبادة كالرهبان. ويظن الباحث عمر الدسوقي، بأن الفتيان في الأناضول كانوا جماعة من أهل الطرق الصوفية، والدراويش، وأنهم سمُّوا أنفسهم الفتيان، لأنهم اتخذوا من الفتوة بعض مميزاتها، وهي الكرم والحدب على الغريب، واكتسب أصحابها القوة المعنوية أكثر من القوة الجسدية. وخلاصة القول، كان الفتيان في الأناضول، كما يعتقد الدسوقي، عباداً زهاداً تفرَّغوا للعبادة كالرهبان[1]. ولكن من الصعب الموافقة مع رأي الباحث عمر الدسوقي العام، ولا بد أن نستلفت الانتباه إلى نقطة هامة، وهي أن الكثيرين من الأخية ـ الفتيان في الأناضول ـ استناداً إلى ابن بطوطة والنقوش العربية ـ كانوا يمثلون الطبقات العليا من أمراء وحكام وإلخ، وليس لهم علاقة بالصوفية والتصوُّف. وعلاوة على ذلك فإن الأخبار التاريخية والنقوش الكتابية تبرز بعض نواحي البنيان الاجتماعي لهيئات الفتيان، وخاصة الروابط الوثيقة التي قامت بين الفتيان (أو هيئات «الفتوّة») وجمعيات الصوفية والدراويش، وتعكس ازدياد نفوذ المتصوفين على حركة الفتوة ونشاط الفتيان الاجتماعي وخاصة في القرن الرابع عشر.

والتساؤل في هذا المجال: ما هي دوافع ارتباط الدراويش الصوفية مع الفتيان أو أهل الفتوّة؟

يشير المستشرق أرناكيس في دراسته، بأن جمعيات الدراويش كانت تميل إلى الحياة الرهبانية، حيث وجدت في زاوية الفتيان ملجأً مريحاً للحصول على الطعام والراحة والهدوء والانعزال، لتأدية المناسك والطقوس الصوفية[2]. وعلاوة على ذلك فإن رؤساء جمعيات الدراويش والصوفية كانوا يسعون لتهذيب الفتيان ودفع حركتهم نحو مُثُل التصوُّف العليا، وصرفهم عن الأهداف العملية، من أجل النضال الاجتماعي في سبيل العدالة والمبادىء الديمقراطية، وتطهير جماعتهم من الهواجس الدنيوية، والوصول إلى القداسة، ومُثُل التصوف العليا[3]. وقد لاحظ المستشرق غريونيباوم بأن الفتوّة أنشأت هيئة أو طراز المنظمة، أما التصوُّف فقد حاك الأواصر الروحية للرابطة. إن عدم رغبة التهادن مع تعسُّف الحكّام، والسخط من شروط الإسلام الرسمي القاسية، ومن العلاقات الاجتماعية القائمة والتي أُهملت، أعطتهم برنامجاً يستحق الكفاح من أجله إما في معركة

---

(١) الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) Arnakis, Futuwwa Traditions, p. 235.

(٣) Arnakis, Futuwwa Traditions, p. 240.

العقول، وإما في معركة الشوارع[١]. وفي هذه الفترة وسَّعت «الفتوّة» روابطها مع التصوُّف، وإلى درجة ما كانت هذه الصلات متبادلة، فالصوفية اقتبست أفكارها من الفتيان. وإحدى تلك الأفكار الرئيسية الموحدة كانت تنظيم الجهاد على حدود دار الإسلام، وكذلك على التخوم الداخلية. ويعتقد المستشرق الكبير بروكلمان بأن أول ظهور جماعات الفتوّة كان، بلا ريب، على الحدود بين المجاهدين. ولكنها لم تلبث بعد ذلك أن نشطت في داخل الامبراطورية (الخلافة العباسية). وفي أوقات السلم كانت الفتوّة على اتصال بالفرق الصوفية[٢]. لكن مُثُل الجهاد ما لبثت أن بُعثت من مرقدها في الثغور، مرّة أخرى مع حركة الغزاة («غازيان»)، إحدى الجماعات الأربع الرحالة (الأخيان والغاريان والابدالان والباجيان)، التي نزلت إلى آسيا الصغرى في أثر المغول مع تدفق الدراويش والطرق الصوفية من الشرق، وهناك أحيوا فكرة الحرب المقدَّسة (الجهاد) ضد البيزنطيين[٣]. ويذكرهم المؤرِّخ عاشق باشا زاده (القرن الثالث عشر) في وصفه لمجتمع آسيا الصغرى، التي كانت دائماً أرضاً خصبة جداً لمختلف الطرق الدينية المنصرفة إلى حياة الزهد والتصوُّف، العاملة أيضاً في حقل الخدمات الاجتماعية، وفي العناية بأمر الرحّالة (المسافرين) الأجانب على الخصوص. ويشير المؤرِّخ أيضاً إلى أن جماعات من الشعب غير «المريدين» من مثل الأخية ـ الفتيان (أخيان) أي جماعات الصنَّاع والتجّار المنظمة على غرار الطرق الصوفية، والمنتشرة في ذلك العهد في طول آسيا الصغرى وعرضها، التحقت بالمجاهدين وخدمت المحاربين باستثمار غنائمهم[٤].

ويعتقد الباحث فريونيس بأن جماعة «ابدالان» التي قدمت إلى آسيا الصغرى، هم الدراويش الذين لعبوا دوراً كبيراً في تكوين مجتمع آسيا الصغرى الإسلامي. وكذلك الغزاة (الغازيان) والفتيان (أخيان) الأخية والذين كان كيانهم مركباً من عناصر كثيرة مختلفة. ويتميَّز الدراويش (ابدالان) بوفائهم لمُثُل التصوُّف العليا[٥]. وكان العثمانيون من بين أولئك الأتراك الذين حملوا راية النضال (الجهاد) ضد البيزنطيين فحظوا بنجاح خاص. ولما استأنف السلطان عثمان الحرب ضد البيزنطيين، تقاطر إليه المجاهدون

---

(١) عرونيباوم، حضارة الإسلام، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي الطبعة الخامسة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٨، ص ٣٧٩.

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٠٦، تيشنر، «أخي» ص ٤٥٧.

(٤) كارل بروكلمان، نفس المصدر، ص ٤٠٨، ١١٤ ـ ٤١٥.

(٥) Vryonis, The Decline, p. 363.

(الغزاة) من أرجاء آسيا الصغرى جميعاً، حيث خدموا المحاربين مما أدّى إلى انتصار العثمانيين. ولكنه يستبعد أن يكونوا قد قاموا بدور رئيسي في تأسيس الدولة العثمانية كما قد ظُنَّ سابقاً[١]. ولا بد من الإشارة بأن لقب «غازي» (أو غازي المغازي) كان يحمله المجاهدون الذين استشهدوا في سبيل العقيدة. والغزاة هم النظراء من الناحية العسكرية للأخية (الفتيان)[٢]. وليس من الصدفة أن أحد الفتيان ـ الأخية يُسمّي نفسه في شاهد قبر من أرمينيا بتاريخ ٧٣٠/ ١٣٣٠ بعبارة «الشهيد، غازي المغازي أخي فخر الدين بن محمد شاه»[٣]. ويلمح اللقب «أخي وغازي المغازي» إلى انتساب صاحبه إلى منظمة الأخية ـ الفتيان الحرفية ـ التجارية، ومن المحتمل أن يكون رئيسها.

ومن ناحية أخرى لا بد من الإشارة بأن البنيان الاجتماعي لهيئات الأخية في الأناضول وأرمينيا لم يكن متجانساً. ونحن لا نتغاضى عن وجود «الفقراء» والدراويش داخل هيئات الأخي، ولكن من الصعب تحديد الدور والشأن الفعّال الذي لعبه الدراويش ورتبوا بيتهم أو مكانتهم في نظام «الأخي». من المعلوم أن الدراويش («عبدالان روم») كانت إحدى الجماعات الأربع من الرحّالة القادمة إلى بلاد الروم أي الأناضول من الخارج، وكان قدومهم إلى الأناضول في العصر المغولي. وهذا يتأكد بروايات عاشق باشا، مؤلّف القرن الخامس عشر، الذي وصف مجتمع آسيا الصغرى (الأناضول) أيام السلاطين الثلاثة العثمانيين الأوائل، وأشار إلى أن الدراويش في الأناضول تميَّزوا بوفائهم لمُثُل التصوُّف العليا، ولعبوا دوراً هاماً في تكوين وتبلور المجتمع الإسلامي في آسيا الصغرى. وكذلك الغزاة (المجاهدين) والأخية (الفتيان) مثل الدراويش كانوا ذوي طابع مركّب من عناصر اجتماعية مختلفة[٤]. ومصطلح «الدرويش» يستعمل منذ أواسط القرن الحادي عشر في الأدب الفارسي، ويُطلق هذا اللفظ على أعضاء الأخوية الصوفية (الطريقة)، وهو مرادف للفظ «صوفي» واللفظ العربي «فقير». وقد استُعمل المصطلح «درويش» بالمعنى الأخص في إيران وآسيا الوسطى والأناضول، بمعنى «الفقير والمتصوّف

---

(١) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٩، تريمينغينم، الجمعيات الصوفية، ص ٧٤.

(٢) Taeschner «Akhi». Melikoff, «Ghazi», EI^2, p. 1044.

(٣) ألكساندر خاتشاتريان، ديوان النقوش العربية في أرمينية، دراسة تاريخية لغوية باليوغرافية الجزء الأول، دمشق، ١٩٩٣، ص ١٢٢ (رقم ١٠٢).

(٤) تيشنر، أخي، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨

Vryonis, The Decline, p. 363.

السائح ـ المتجوّل الزاهد والمتجرِّد من الأمتعة الشخصية (حتى بداية القرن السادس عشر مرادف لمصطلح «القلندر»). ونقطة انطلاق معنى مصطلح «الدرويش» هي «المحروم» «المعدوم»، ويشير إلى مدلوله الخاص الذي أعطاه التصوُّف لمذهب الصوفيين الذين اختاروا بطوعهم العوز، الفقر، واكتفوا بالقليل. وعموماً ينقسم الدراويش (الفقراء) إلى طائفتين كبيرتين: الطائفة الأولى هي الصوفيون (السياح) المتجولون دائماً؛ والطائفة الثانية هي الدراويش الذين يعيشون دائماً في الزوايا (الخانقاهات) أو الأديرة تحت إشراف الشيخ المرشد، (بير بالفارسية). وقد التحق بالطائفة الثانية الأعضاء المتداعون بارتباطهم (الحرفيين، الصناع، التجّار، والموظفين) الذين كانوا يعيشون في بيوتهم ويمارسون أعمالهم، ولكن تحتم عليهم مهمة القيام بالصلاة الأخوية اليومية الخاصة، والحضور في الزاوية عند الذكر العام والأيام المقرَّرة (المعيّنة) والأعياد الدينية[1].

ويبدو من تحليل معطيات النقوش والمصادر التاريخية في القرن الرابع عشر والخامس عشر، أن قسماً من أعضاء هيئات الأخية ـ الفتيان، وتحت تأثير الدراويش والصوفيين، سلكوا طريق الحياة الرهبانية للوصول إلى القداسة ومثل التصوُّف العليا، انصرفوا عن الأهداف العملية وانحرفوا عن المبادىء الديمقراطية التي وحدت جماعات الفتيان، ولقوا طريقهم فيما بعد في حياة الزهد والتصوُّف. وهذا ما يشير إلى بوادر انحلال هيئة «الأخي» لا تقدمها، وازدياد تأثير الدراويش والصوفية داخل المنظمة. ومن ناحية ثانية، مع مرور الزمن ازداد نفوذ هذه الأخية ـ الفتيان في الحياة السياسية والاجتماعية، وهذا الأمر اجتذب في صفوف الفتيان رجالاً من الطبقات العليا والمثقفين والذين، كما يبدو، سعوا إلى استغلال نفوذ هيئة الأخي[2]، لأن جماعة الفتيان كانت مع مرور الزمن قد اكتسبت قوة سياسية جوهرية مما أدّى إلى التحاق أناس من الطبقات الأرستقراطية بجماعات الأخية، والذين، كما يبدو، حاولوا الاستفادة من نفوذهم. وقد أشار كلود كاهين بأن هؤلاء الناس من الطبقات العليا، ربما كانوا وصوليين سعوا إلى السلطة أو النفوذ[3] من أجل مصالحهم الخاصة وليس انطلاقاً من مبادىء الفتوة الديمقراطية.

وهكذا يمكن الاستنتاج بأن ممثلي الطبقات العليا تغلغلوا في هيئة وصفوف الفتيان

---

(١) آكيموشكين ـ «درويش» ـ دائرة معارف ـ «الإسلام» موسكو، ١٩٩١، ص ٥٦ (باللغة الروسية).
(٢) خاتشاتريان شاهد قبر من يلجيس، ص ١٣١.
(٣) Cahen, Milices et association de Futuwwa, p. 279.

واحتلُّوا فيها مكانة راسخة، وسيطروا على نشاط الفتيان ـ العوام في الحياة الاجتماعية. وفي هذه الظروف، فمن الطبيعي أنه لم يستطع الفتيان المقاومة ضدهم داخل المنظمة. والظاهر أنهم تخلَّوا عن نضالهم ومبادئهم الديمقراطية. وكما يبدو فإن الصراع أو المنازعة داخل هيئة الأخي استمر طويلاً. وفي نهاية الأمر خضع الفتيان ذوو المواقف الديمقراطية لهم، وتركوا زعامة الهيئة للأثرياء وممثلي الطبقات العليا والأرستقراطيين. وتستند هذه الاستنتاجات إلى معطيات النقوش العربية وروايات ابن بطوطة الذي يفيد بأن الكثير من الفتيان في سنة ١٣٣٣ كانوا ولاة وأمراء وقضاة وإلخ، ويباشرون ضرباً من الحكم متخذين لقب «الأمير» أو الوالي.

ويبدو من إشارات النقوش العربية في أرمينيا والأناضول بأن الأخية ـ الفتيان كانوا الحكَّام الفعليين ورجالاً ذوي نفوذ كبير في المدن الكبيرة مثل سيواس، ملاطيا وأرضروم وأرزنجان ونيكدة وأنقرة[١] وغيرها. فمن المؤكَّد أن هذه الفئة من الفتيان ـ الأخية كانت تمثِّل الطبقات العليا أو طبقة الموسرين وأثرياء المدن. رغم أن ابن بطوطة والنقوش لا تستوضح آلية تطور الأخية ـ الفتيان في مسالك الحياة الاجتماعية، ولكن هذه المصادر تشير إلى مناصبهم ومكانتهم الواقعية، وتفيد عن ألقابهم وأسمائهم والرتبويات الاجتماعية التي توصَّلوا إليها خلال نشاطهم الاجتماعي. ويبدو من إشارات النقوش أيضاً، بأن مكانتهم كانت وطيدة، والظاهر أنهم تمتَّعوا بنفوذ كبير في الحياة العامة. وليس من الصدفة بأن أحد الفتيان ـ الأخية من أخلاط عز الدين أمير يوسف الصدر الأجل، ملك العلماء أطلق على نفسه في شاهد قبر لقب «قدوة الأكابر». وقد أطلق شرف الدين أغنى وأقوى هؤلاء الأخية في أنقرة على نفسه في نقش على قبره تاريخه سنة ١٣٥٠/٧٥١ لقب «أخي معظم»[٢]. ويبدو أن شرف الدين الأخي كان صاحب، أبرز شخصية، قدَّم الهبات للمسجد الجامع في أنقرة ومسجد أرسلان خانه. والظاهر أن أنقرة كانت في ذلك العهد (١٣٥٠) في يد الأخية ـ أصحاب الحرف والتجَّار الأغنياء في المدينة، والمتوسلين بنظام الأخية والحكَّام الفعليين، وأصحاب النفوذ والسلطة الحقيقية في أنقرة[٣]، وأنهم سلَّموها للسلطان العثماني مراد بك الذي يثبت حكمه بنقش في مسجد علاء الدين بأنقرة تاريخه ٧٦٣/١٣٦١ ـ ١٣٦٢. ويبدو أن عائلات الأخية الثرية قد احتفظت بشيء

---

(١) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٩

(٢) نيشنر، «أخي»، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٣) تيشنر، أنقرة، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، تيشنر «الأناضول»، (ص ٥٢٠).

من النفوذ في أنقرة في الأيام الأولى من الحكم العثماني، كما نستدل من النقوش التي في المساجد التي أقاموها (مثال ذلك المسجد الذي بناه رجل يدعى أخي يعقوب سنة ٧٩٤/ ١٣٩١) ورجل آخر يُدعى أخي أوران سنة ٨١٦/ ١٤٣٣[١]. وفي أواخر حكم السلاجقة، كانت أنقرة بالاسم تابعة للامبراطورية الإيلخانية المغول بفارس، ولكن الحكم الفعلي كما يبدو كان في يد التجار وأصحاب الحرف وأفراد جمعية الأخية، كما يستدل بذلك من آثارهم ونشاطهم المعماري، من النقوش العربية على مسجد أرسلان خانه المؤرّخة بتاريخ ٦٨٩/ ١٢٩٠ لأخوان من الأخية ومسجد قزيل بك، ويحمل منبره نقشاً يرجع إلى سنة ٢٩٩/ ١٢٩٩ ـ ١٣٠٠، ويذكر أن واهبه رجل يدعى الأمير يعقوب بن علي شير[٢].

ويستلفت الانتباه نقطة هامة أيضاً في النقوش العربية من أخلاط وهي أن هذه النقوش تذكر أسماء الأخية ـ الفتيان من الطبقات العليا وأثرياء المدينة، وتشير إلى مكانتهم وألقابهم ورتبهم الاجتماعية التي توصلوا إليها خلال نشاطهم.

فعلى سبيل المثال يشير النقش من أخلاط بتاريخ ٨٢٣/ ١٤٢٠ م[٣] بأن «جدة القارىء الخواجة محمد كان قاضياً وأخي» في نفس الوقت. كما نستدل من ذلك بأن جده «القاضي والأخي» قد عاش تقريباً في القرن الرابع عشر، عندما كانت هيئات الأخي في أوج ازدهارها في مدن آسيا الصغرى وأرمينية. واستناداً إلى رواية ابن بطوطة في سنة ١٣٣٣ كان قاضي مدينة قونية ابن قلم شاه من الفتيان الأخية أيضاً[٤].

ويبدو من دراسة النقوش العربية بأن بعض أعضاء منظمات الأخية ـ الفتيان كانوا قد احتلوا مكانة وطيدة في حياة الإدارة المدنية، وأخذوا في أيديهم زمام أمور الحكم الفعلي في الكثير من مدن أرمينية والأناضول، وخاصة في العصر المغولي (المنغولي) وما بعده. ويظن الباحث المشهور تيشنر إن رجال الأخية ـ كانوا ذوي نزعة لتكوين طبقة النبلاء المدنية (البلدية) وخاصة في أنكورا (أنقرة) حيث تمتع الأخية بنفوذ كبير. واعتبروا أنفسهم شرفاء البلد واشتركوا بشكل نشيط في حياة البلد السياسية[٥].

---

(١) تيشنر، أنقرة، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) تيشنر، أنقرة، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) B. Karamagaralı, Ahlat Mezartasları, S 248

(٤) رحلة ابن بطوطة، ص ٢٩٣.

(٥) تيشنر، أنقرة، ص ١٠٨ ـ ١٠٩،

Taeschner, Beitrage zur Achi, S. 12.

والظاهر إن ممثلي الطبقات الاجتماعية العليا، كما يبدو، استغلوا تأثير هيئة «الأخي» لمصالحهم الخاصة، للوصول إلى المناصب والنفوذ والثراء. وملخص القول فإن ممثلي نُخْبَة الأخية ـ الفتيان كانوا نفعيّين، انتسبوا إلى منظمة «الأخي» لمصلحتهم الخاصة، وفي النتيجة استولوا على منزلة رفيعة وطيدة. وكما لاحظنا أن نخبة الأخية كانت تمثل نخبة البلد من الأشراف الذين سلكوا طريق المنفعة وتوصلوا إلى منازل ومناصب رفيعة. وكما يبدو من معطيات النقوش وأخبار ابن بطوطة، فهؤلاء الأخية أصبحوا أمراء وحكام المدن ودخلوا في نُخبة شرفاء البلد. أما القسم الثاني من الأخية ـ الفتيان فقد احتلوا منزلة رفيعة في حياة المدن الدنيوية (القضاة، المفتية والقراء والأئمة وإلخ).

وكما يبدو، مع مرور الزمن وقع اختلاف (خلاف) ومنافسة (تنافس) بين أعضاء هيئة الأخية من الفتيان ـ العوام (الحرفيين والصناع) والدراويش الصوفية، والأثرياء من التجار والأمراء وممثلي الطبقات العليا بما أن بنيان هيئة «الأخي» لم يكن متجانساً. فإلى جانب الحرفيين والصناع انخرط في صفوف الأخية الدراويش والصوفية وممثلو الطبقات العليا والأثرياء. ومن البديهي أنه كان لهذه العناصر والفئات الاجتماعية مصالح (اتجاهات) واهتداءات مختلفة. وأدّت الخلافات والتنافس بين الفئات المختلفة من أعضاء الأخية إلى وقوع الانشقاق والنزاع بينهم. وكما أشرنا استطاع الموسرون من الأخية الهيمنة على الفتيان من الطبقات الشعبية، واستغلال نفوذ المنظمة للتوصل إلى مناصب ومنازل رفيعة في الإدارة البلدية.

أما الدراويش والفقراء (الصوفية)، وبعض الفتيان العاديين، تحت تأثير الشيوخ الصوفية، لقوا طريقهم فيما بعد في حياة الزهد، وفي نهاية الأمر تخلّوا عن الأهداف العملية والمبادىء الديمقراطية في سبيل النضال الاجتماعي. والظاهر أنهم تابعوا نشاطهم في الجمعيات الصوفية. البكتاشية والمولوية والخلوتية[1] وسلكت هذه الطائفة من أعضاء الأخي حياة الزهد وأصبحوا متصوفين، ولكنهم كانوا مقرّبين بروحهم من تقاليد الأخية. ومع ذلك فقد حافظوا على أهم المبادىء الاجتماعية ـ الدينية للأخية وأصبحوا الخلفاء (الورثة) الروحانيين للأخية ـ الفتيان[2]. وهكذا فإن قسماً معيناً من أعضاء الأخية ـ الفتيان انحلّ في الجمعيات الصوفية.

---

(١) Taeschner, Beitrage zur Achi, S. 20, 22, 25, Arnakis, Futuwwa traditions, p. 235.
غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ـ ١٧٤.

(٢) Arnakis, Futuwwa Traditions, p. 245 - 235.

أما الروح العسكرية للفتيان فقد تابعت كيانها في الفرق العسكرية ـ الانكشارية، المتأسسة في أيام السلاطين العثمانيين الأوائل. وينسب إنشاء هذه الفرق العسكرية إلى الحاج بكتاش ـ الولي والمرشد الروحي ورئيس الطريقة الصوفية البكتاشية[1] ـ وكان الدراويش البكتاشية بمثابة الأئمة بالنسبة للانكشارية، بل إنه كثيراً ما كان يطلق على الانكشارية اسم «البكتاشية»، فيقال لهم أبناء الحاج بكتاش (بكتاش أوغيللري). ويزعم أن الجنود الجدد (الانكشارية) من أول أمرهم كانوا تحت رعاية الدرويش الحاج بكتاش، واعتبروا أتباعاً للطريقة الصوفية التي أسّسها[2].

ونتيجة للانشقاق الذي حدث في هيئات الأخي ولظهور بوادر عدم المساواة المُلكية، وظواهر الاستغلال والخلافات المصلحية، تعمّق التباين الاجتماعي بين الفتيان الحرفيين والصناع، وتفككت مثالية المهنة والتضامن الحرفي بين الأعضاء، وانخرق مبدأ المساواة بين الفتيان أعضاء الهيئة، وأدّت هذه الظواهر إلى انحلال الهيئة واختار الحرفيون حياة العمل الإنتاجي. فالحرفيون الذين لم يكن لديهم أدوات إنتاجية (ورشات عمل وإلخ) وقعوا تحت سيطرة واستغلال الحرفيين والصناع أصحاب الورشات والأدوات الإنتاجية، والذين مع مرور الزمن بدأوا يهيمنون داخل المنظمة ـ الأخي، أما القسم الآخر من الحرفيين فقد زاولوا نشاطهم في الأصناف الحرفية[3] (النقابات) وحافظوا على تقاليد «أهل الفتوة»، التي انتشرت ليس في الدولة العثمانية فقط، بل وانتقلت بعد الفتح العثماني إلى الطوائف الحرفية في البلدان العربية.

---

(١) للمزيد من التفاصيل أنظر: تشودي «بكتاش». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد السابع، القاهرة، [بدون تاريخ]، ص ٤٦٧ ـ ٤٧٠ Vryonis, The Decline, p. 369 - 380, Arnakis, Futuwwa traditions, p. 235.

(٢) كليمان إيوار «الانكشارية». دائرة المعارف الإسلامية، ص ١١٢».

(٣) Cahen - Taeschner, «Futuwwa», p. 967 - 968, Arnakis, Futuwwa traditions, p. 235, Cahen, «Ayyar», EI, p. 160.

الفصل التاسع

البنيان الديني لهيئات الفتيان ـ الأخي

لم تصبح بعد مسألة البنيان الديني لهيئات الفتيان الأخي في متناول البحث العلمي، ولم تخضع بعد للنقد العلمي الخاص. فمن ناحية، إن المصادر التاريخية لا تعطي أخباراً وأدلة قاطعة لاستفسار هذا الموضوع، ومن ناحية ثانية، لا يزال يسود في الأوساط العلمية نوع من الاعتقاد أنه خلال التاريخ الإسلامي الاجتماعي في القرون الوسطى، على الأقل كان يهيمن التعصب الديني على العموم، الأمر الذي يستثني إمكانية اشتراك المسلمين والمسيحيين في منظمات أو هيئات مهما كان نوعها.

وسنحاول في هذا الفصل استناداً لبعض المعطيات الجديدة في المصادر الأرمنية والنقوش العربية، إلقاء الضوء على بعض نواحي هذا الموضوع الهام جداً.

إن مسألة البنيان الديني لهيئات الفتيان الأخي، مرتبطة بإمكانية تعاون الحرفيين والتجار والصناع ذوي المعتقدات والأديان المختلفة معاً والاشتراك في الأصناف الحرفية.

وفي الحديث عن جمعية الفتيان الأرمن (أخوية) المتأسسة سنة ١٢٨٠ في مدينة أرزنجان، لم يتطرق الأكاديميان خاجيكيان[١] وآراكيليان[٢] وغيرهما من الباحثين[٣] إلى مسألة العلاقات بين الحرفيين الأرمن والمسلمين في مدن أرمينيا، وبنيان هيئات الأخي الديني، المنتشرة في آسيا الصغرى والقوقاس وشمال غربي إيران في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وقد كرّس المستشرق غوردليفسكي لتنظيمات الأخي أبحاثاً، ولكنه أهمل مسألة اشتراك الحرفيين المسيحيين في هيئات الأخي[٤] الإسلامية، ولم يتطرق أيضاً إلى

---

(١) خاجيكيان، منظمة أرزنجان، ص ٧٩، نفس المؤلف: دستور أخوية أرزنجان، ص ٣٦٥ ـ ٣٧٧.

(٢) آراكيليان، الأخويات الحرفية في أرمينيا، ص ٥٦٢ ـ ٥٧٠، نفس المؤلف: المدن والحرف في أرمينيا المجلد الثاني، يريفان، ١٩٦٤.

(٣) Kouymjian, The Armenian akhi - type Brotherhood. p. 107 - 115.

(٤) ف. غوردليفسكي، دراويش أخي أوران والأصناف التركية. ـ المؤلفات التاريخية، مجلد ١، موسكو، ١٩٦٠، ص ١٤٠ (باللغة الروسية).

ذلك الموضوع.

وقد تناول المستشرق فريونيس في دراساته؛ وضع الحرفيين اليونان (المسيحيين) في مدن آسيا الصغرى (القرنين الثالث عشر ـ الرابع عشر)، وأشار إلى إمكانية انضمام الحرفيين اليونان إلى هيئات الأخي المسلمين في بعض المدن، انطلاقاً من الاعتبارات التالية:

«إن الطابع البلدي لمنظمة الأخي، وتأثير الدراويش القوي داخلها يفترض إمكانية [التسامح الديني]، إذ أن هذه الطوائف الحرفية ـ الأخي، لم تكن صامدة إطلاقاً في المجال الديني»[١]. ويثبت المستشرق فريونيس نظريته ببعض الأدلة، وهي أولاً: نقش أخي بانگالوس المكتوب باللغة اليونانية، واللقب «أخي» يشير بأن صاحب اللقب وشاهد القبر في قونيا كان عضواً (وربما رئيساً) لمنظمة الأخي[٢] في قونيا. وثانياً: إشارات مؤرخ القرن الثالث عشر أفلاكي عن وجود بعض الأرمنيين الرنود (= فتيان) في مدينة سيواس وقونيا[٣]، وهذا يعني وجود فتيان أرمن (مسيحيون) في هيئات الأخي الإسلامية في تلك المدن. ثالثاً: أخبار المؤرخ الأفلاكي عن الفتيان (الرنود) الأرمن القائمين بوليمة في الحانة (الفندق)، وإدخالهم في الإسلام بمبادرة الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي[٤].

واستناداً إلى هذه الأدلة ومعطيات أخرى، يستنتج الباحث بأن هيئات الفتيان (الرنود) ـ الأخي لعبت دوراً هاماً في إدخال سكان مدن آسيا الصغرى المسيحيين في الإسلام، عن طريق التغلغل في الأنظمة الاقتصادية لطبقة العمال في المدن. ويقول في هذا الصدد ما يلي: «من المحتمل، أنه، كان الفتيان اليونانيون والأرمن يتذكرون لبعض الوقت انتماءهم الديني الحقيقي للمسيحية، ولكن مع مرور الزمن وتحت تأثير الظروف اعتنق هؤلاء الفتيان (المسيحيون) الإسلام، إذ أن المحيط الإسلامي للحرفيين المسيحيين يجعل واقع اعتناق الإسلام أمراً حتمياً ويتسارع هذا الأمر تحت تأثير ونفوذ الدراويش داخل منظمة الأخي»[٥]. ونتيجة لذلك يستنتج فريونيس، بأن جمعيات الأخي تغلغلت

---

(١) S. Vryonis, The Decline, p. 401.

(٢) F. Taeschner, Beitrage zur Achi, S. 20, 46 - 47, Vryonis, The Decline, p. 401.

(٣) Eflakı - Huart, Les Saints des dervishes tourneaux, vol. II, Paris, 1922, p. 14, 317 - 320, Vryonis, The Decline, p. 40.

(٤) Vryonis, The Decline, p. 390, 401 - 402.

(٥) Vryonis, The Decline, p. 402.

بكل وضوح في جميع الفرق (الجماعات) الدينية (اليونانية، الأرمنية). لقد اعتبر الفتيان المسيحيون بحكم الضغط الاقتصادي، وربما المنفعة الاجتماعية، اعتناق الإسلام أكثر تناسباً[1]. ومهما كان الأمر، فإن واقع وجود الفتيان الأرمن واليونانيين في هيئات الأخي في مدن آسيا الصغرى لا يثير الشك، إذ أنه يتأكد بإشارات المصادر التاريخية.

وقد تطرق المستشرق مارشال هوكسون إلى العلاقات الحرفية في هيئات الأخي. ولاحظ بأن حياة الإنسان في الحرف والتجارة مثلاً، كان يشكل نظاماً معنوياً شاملاً، وكانت الأساليب الفنية تعتبر إحدى أوجه هذا النظام، إذ أن المبادىء الصوفية كانت تسمح بتعليم الحرفة من المعلم الأكثر خبرة، والذي يحمل مهمات وصلاحيات معنوية مقبولة، وتعطي مجالاً للروابط الشخصية بين المعلم والمتعلم والمريدين (المبتدئين). إن المتصوفين يعترفون بالمقام المعنوي الخاص خلال الحلقات المنتظمة باتجاه السلام والحرية، والمرتكزة على الشهامة والولاء. إن مبادىء (عقيدة) الخلاصية (Universalism) في الدين، تستطيع حل حتى مسألة حضور المسلمين والذميين المشتركين في النقابات الحرفية (الأصناف) العامة معاً[2].

وفي الحديث عن مسألة الأصناف الحرفية، وإمكانية اشتراك الذميين واليهود فيها، يشير المستشرق لويس غارديه قائلاً: «كانت تلك «الأصناف» تتشكل، لا من بين العرب ومأجوريهم المباشرين، بل على الأكثر من بين المهتدين الجدد، دون استبعاد النصارى واليهود»[3]. ورغم كل ذلك فإن المستشرق يستثني التعاون بين الحرفيين من أديان مختلفة: «كانت جملة من المهن المشتركة بين المسلمين والذميين خاضعة لذات النظم، لكن، من جهة، نادراً ما كان معلم مسلم يستخدم غلاماً غير مسلم، والعكس بالعكس. ومن جهة ثانية كانت بعض المهن تمارسها، تفضيلاً، طوائف دينية معينة. وقد اشتهر صناع يهود بمهارتهم في نقش المعادن»[4]. ورغم كل ذلك فالأكثر احتمالاً أن بعض الحرفيين الذميين اتحدوا مع أخوانهم المسلمين، كما يبدو في منظمات الأخي، وأصبحوا حلفاء في نضالهم ضد الإقطاعيين والمستغلين، وعبروا بتلك الطريقة عن

---

(١) Ibid, p. 401 - 402.

(٢) Marshal. G.S. Hodgson, The Venture of Islam. Conscience and History in the World civilization, vol. 2, The expansion of Islam in The Middle periods, Chicago - London, 1974, p. 221.

(٣) لويس غارديه، أهل الإسلام، ص ١٦٦.

(٤) لويس غارديه، نفس المصدر، ص ١٥٩.

مصالحهم الاقتصادية والسياسية، على الأقل، أيام دولة سلاجقة الروم في آسيا الصغرى (القرنين الثاني عشر والثالث عشر)[1]. وتفيد المصادر الأرمنية، والنقوش العربية في أرمينيا، معطيات وأدلة جديدة تؤكد بأن بعض الحرفيين الأرمن كانوا أعضاء في هيئات الفتيان ـ الأخي الإسلامية، وخاصة في تلك المدن التي تسكنها قوميات وشعوب من أديان مختلفة، حيث يبدو في حيز الاحتمال، انضمام الفتيان الأرمن إلى منظمات الأخي الإسلامية للتعبير عن مصالحهم الاقتصادية.

وهناك بعض الإشارات في المخطوطات الأرمنية ومنها مذكرة (Colophone): مخطوطة أرمنية منسوخة في سنة ١٤٦٢ في دير كتوتس (على بحيرة وان)، حيث يذكر الناسخ خجاتور بأنه استلم المخطوطة من «جده الكبير أخي كربيت»[2]. لا شك أن «الجد الكبير أخي كربيت» كان أرمنياً ومسيحياً وعاش قبل حفيده بزمن كبير، تقريباً في القرن الرابع عشر، عندما كانت هيئات الفتيان ـ الأخي منتشرة، وفي أوج ازدهارها في مدن آسيا الصغرى وشمال غرب إيران.

والإشارة الثانية لانضمام الأرمن إلى اتحادات الفتيان ـ الأخي، هو شاهد قبر بثلاث لغات (العربية والفارسية والأرمنية) في بلدة يليجيس (أرمينيا)، مؤرخ بتاريخ ٧٥٢/ ١٣٥١. ونقرأ في النص العربي ما يلي: «هذا قبر الشاب الأجل السعيد الشهيد أخي توكل... غفر الله ذنوبه»[3]. أما في النص الأرمني من شاهد القبر نقرأ ما يلي: «عبد الرب، الوفي، استشهد باسم المسيح في العاصمة يليجيس بإيمانه الصحيح وقلبه الراشد، استشهد واستحق لنور المسيح وتوصل إلى رحمته: توكّل الطبيب من كل الآلام. تذكروا يا أخوتنا في صلواتكم... القديس نرسيس باسم المسيح في سنة ١٣٥١»[4].

يبدو من مقارنة النص الأرمني مع العربي بأن «الشاب الأجل، أخي توكّل» كان مسيحياً بدينه، وهذا يتأكد بعبارات النص الأرمني. وتلمح عبارة «يا أخوتنا» إلى الإخوان بالإيمان والوضع الاجتماعي. والأهم من ذلك أن لقب «أخي» يشير إلى انتماء توكّل إلى

---

(١) غوردليفسكي، دولة سلاجقة الروم، موسكو، ١٩٤١، ص ١١١ (باللغة الروسية).

(٢) مذكرات المخطوطات الأرمنية للقرن الخامس عشر، الجزء الثاني، تحقيق لـ. خاجيكيان، يريفان ١٩٥٨، ص ١٨٢، ٥٠٩ (باللغة الأرمنية).

(٣) ألكساندر خاتشاتريان، ديوان النقوش العربية في أرميية، الجزء الأول. دمشق، ١٩٩٣ ص ١٠٢ (رقم ٥٦)، ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

(٤) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ١٠٢ (رقم ٥٧)، ديوان النقوش الأرمنية، جزء ٣، تحقيق س. بارخوداريان، بريفان، ١٩٦٧، ص ١١٨ (رقم ٣٤٥) (بالأرمنية).

عضوية (وربما رئيساً) منظمة «الأخي» في هذه البلدة. وكما يبدو فإن شاهد القبر نُقِش من قبل الأخوان في اتحاد أو هيئة الأخي وذلك يتأكد بعبارة «تذكروا يا أخوتنا في صلواتكم» التي من المحتمل، قد تكون نداءً موجهاً إلى الأخوان بالأهداف الاجتماعية والسياسية. ويستفسر من النص الفارسي لشاهد القبر بأن أخي توكّل تمتع بسمعة ونفوذ كبيرين، واحترام (كطبيب من كل الآلام)، ليس عند الأرمن فقط، بل وعند المسلمين على حدّ سواء. وهذا يتأكد بنص شاهد القبر المكتوب بثلاث لغات مقبولة عند سكان البلدة.

ويستلفت الانتباه نقطة أخرى وهو اسم القديس نرسيس الذي يُعتبر حامي (ولي) رابطة الأخي من نظرة المعتقدات المسيحية، والذي يتكلم رئيس الرابطة عادة باسمه[١].

ويستلفت الانتباه أيضاً عبارة «الشاب الأجل» في شاهد القبر والتي كما يبدو لنا تحمل مدلولاً خاصاً، وهو أن أخي توكل لم يكن شاباً بمعنى الحداثة في سنه، بل شاباً بالمعنى الاجتماعي، أي أنه كان ينتمي إلى طبقة الشبّان (المرادفة غالباً لمفهوم الفتيان)، الفئة الاجتماعية التي انتهجت مسلك الفتيان في نشاطها الاجتماعي. (لقد تطرقنا إلى مدلول عبارة الشبان الاجتماعي سابقاً).

ونضيف إلى إشارات المخطوطات والنقوش التي استشهدنا بها، كذلك رواية أفادها الرحالة ابن بطوطة أثناء زيارته لحاكم مدينة بركي (بوركة) في جنوب آسيا الصغرى سنة ١٣٣٣ . ويذكر ابن بطوطة أنه كان في خدمة (من خدامه) سلطان مدينة بركي محمد بن أيدين «فتيان روميون»[٢] [فتيان يونانيون ـ أ. خ]. ويبدو من دراسة الأخبار التي نقلها الرحالة العربي بأن كلمة فتى ـ فتيان عند ابن بطوطة تشير دائماً إلى الفئة الاجتماعية المعنية، ولا تلمح إلى الغلمان أو العبيد ـ الخدم، وهو يستعمل هذا المصطلح للإشارة إلى هيئة «الفتيان ـ الأخي».

وإذا حاولنا تعميم أخبار المصادر الأرمنية والعربية الآنفة يمكن استنتاج ما يلي:

أولاً: ما عدا هيئات أو اتحادات الفتيان المسلمين (الأخي) وجمعيات الشبان الأرمن المسيحيين (أخويات)، فقد قامت في بعض المدن اتحادات فتيان ـ أخي مختلطة. والأرجح أنه انتمى بعض الحرفيين المسيحيين إلى هيئات الأخي الإسلامية المنتشرة في

---

(١) ديوان النقوش العربية في أرمينية، ص ٢٢٣.
(٢) رحلة ابن بطوطة، ص ٣٠٢.

المنطقة للتوصل إلى الأهداف الاقتصادية والاجتماعية المرغوبة، وهذا يتأكد بلقب «أخي» الذي يحملونه.

ثانياً: إن أخويات (جمعيات) الشبان الأرمن في أرزنجان وأخلاط ووان وأرضروم؛ وغيرها من المدن، تأثرت بتنظيمات الحرفيين ـ الأخي وتقاليدها وأيديولوجيتها وقوانين أخلاقها.

ثالثاً: قامت علاقات وثيقة بين الحرفيين الأرمن وأعضاء هيئات الأخي الإسلامية عل الأقل في بعض المدن (مثلاً: أرزنجان)[١].

رابعاً: لقد أثرت هيئة الأخي على منظمات الحرفيين اليونانيين أيضاً في بعض مدن آسيا الصغرى (مثلاً: لاذق (دنيزلي)، حيث كانت أكثرية الحرفيين من اليونانيين)[٢].

خامساً: مارست هيئات الحرفيين الأخي سياسة استسلام وتجنُس الحرفيين المسيحيين وخاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأصبح اعتناق الإسلام أمراً حتمياً للحرفيين الأرمن المسيحيين الذين انتموا إلى تلك الأصناف الحرفية. وهذا يتأكد بمعطيات المصادر الأرمنية من القرنين السابع عشر والثامن عشر عن نشاط الأصناف في أرضروم[٣].

---

(١) خاجيكيان، منظمة أرزبخان، ص ٨٠ ـ ٨٢.

(٢) Vryonis, The Decline, p. 401 (notes 162 - 163).

(٣) للمزيد من التفاصيل أنظر

Die Türkische Futuwwa T und die Armenier. aus der Geschichte der Osmanischer Assimilation spolitik, Von. Dr. J.S. Anassian Wien, 1985, S. 5 - 95.

(٣)

لائحة المصادر والمراجع

- المصادر والمراجع الروسية والأرمنية.
- المصادر والمراجع الأجنبية (الفرنسية والإنكليزية والألمانية).
- المصادر والمراجع العربية والفارسية.

المصادر الأجنبية

1 - Arnakes G.G., Futuwwa Traditions in The Ottoman Empire: Akhi, Bektashi Dervishes and Craftsmen. - Journal of Near Eastern studies, vol. 12, 1953 (Jan - Oct.) p. 232 - 247.

2 - Ashtor E., A Social and Economic History of The Near East In the Middle Age, London, 1976.

3 - Ashtor - Strauss E., L'administration urbaine en Syrie medievale. - RSO, 31, 1956, Roma.

4 - Bjorkman W., «Sirwal». - EI 1, Leiden - London, 1933, pp. 451 - 453.

5 - Bosworth C.E., The Medieval Islamic Underworld: The Banu Sasan in the Arabic Society and Literature, Pt. 1 - 2, Leiden, 1976.

6 - Bravmann M.M., The Spiritual Background of Early Islam and the History of Principal Concepts, Leiden, 1972, pp. 1 - 7.

7 - Cahen C., «Ahdath». - EI 2, vol. I, Leiden - London, 1960, pp. 256 - 257.

8 - Cahen C., Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane de moyen age. - I - Arabica, 5, 1958, pp. 225 - 250; II - Arabica, 6, fasc. 1, 1959, pp. 25 - 56; III - Arabica, 6, fasc. 3, 1959 (pp. 233 - 266).

9 - Cahen C., Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie Musulmane au moyen age: Milices et associations de foutouwwa. - «Recueils de la Societe Jean Bodin», t. VII, La ville, II partie, Institutions economiques et sociales, Bruxelles, 1955, pp. 273 - 288.

10 - Cahen C., Note sur les debuts de la futuwwa d'an - Nasir - Oriens, N6, 1953.

11 - Cahen C. - Taeschner F., «Futuwwa». - EI 2, vol. II, Leiden - London, 1965, pp. 961 - 969.

12 - Cahen C., Sur les traces des premiers Akhis. - «Fuad Koprulu Armagani», Istanbul, 1953, pp. 81 - 91.

13 - Cahen C., Preottoman Turkey, translated from French by J. Jones - Williams, London, 1968.

14 - Cahen C., Y a - t - il eu des corporations professionelles dans le monde

musulman classique? Quelques notes et reflexion. - Les peuples musulmans dans l'histoire medievale - Damas, 1977, pp. 307 - 323.
15 - Cahen C. - Hanaway W.L. «Ayyar». - Encyclopedia Iranica, Edited by Ehsan Yarshater, vol. III, fasc. 2, London - New York, 1987, pp. 159 - 163.
16 - Cahen C., Le cerf et Tresse, Les `arada de Damas. - Bulletin des etudes orientalles, 1937 - 38, Paris, 1938.
17 - Canard M., La lutte chez les Arabes. - «Cinquantenaire de la faculte de Lettres», Alger' 1932.
18 - Deny J., «Sadr azam». - EI 1, Leiden - London, 1934, pp. 53 - 54.
19 - Dozy R., Supplement aux dictionnaires arabes, t. 1 - 2, Leiden, 1881.
20 - Eflaki - Huart, Les saints des dervishes tourneux, vol. II, Paris, 1922.
21 - Elisseeff N., Corporations de Damas sous Nur al - Din. - Arabica 3, 1956.
22 - Enan M.A., Ibn Khaldun, His Life and Work, 2 - nd edition, Lahore, 1946.
23 - Fares B., L'honneur chez les Arabes avant l'Islam (These), Paris, 1932.
24 - Fares B., «Muru'a». - Supplement of The Encyclopedia of Islam, Leiden, 1938, col. 157.
25 - Gardet L., La cité musulmane, vie sociale et politique, 2 - nd edition, Paris, 1961.
26 - Gibb H.A.R., Studies on the civilisation of Islam, Boston, 1968.
27 - Gibb. H.A.R., Bowen H., Islamic Society and the West, vol. 1, part II, London - New York - Toronto, 1957.
28 - Goitein S., A Mediterranian Society, vol. 1 Economic Foundation, Berkely - Los Angeles - London, 1967, vol. 2 CA, 1971.
29 - Goldziher I., «Muruwwa und Din». - Muhammedanische Studien Bd. I, Halle, 1888, s. 1 - 39.
30 - Hammer - Purgstal J.V., Sur la chevalerie des arabes. - Journal Asiatique, t. XIII, ser. IV, Paris, 1849, pp. 5 - 15.
31 - Hartmann A., Futuwwa und Malama. - Zeitschrift fur Deutschen. Morgenlandischen Gesellschaft, 72, 1918, Leipzig, Wiesbaden.
32 - Hartmann A., An - Nasir Li - Din Allah (1180 - 1225): Politik, Religion, Kultur in der spaten Abbasidenzeit, Berlin - New - York, 1975.
33 - Hillenbrand C., Some Medieval Islamic Approaches to Source Material. The Evidence of a 12 th Centyru Chronicle. - Oriens, vol. 27 - 28, Leiden, pp. 197 - 225.

34 - Hodgson M.G.S., The Venture of Islam Conscience and History in the World Civilization, vol. 2, The Expansion of Islam in the Middle Periods, Chicago - London, 1974.
35 - Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa, translated and selected by H.A.R. Gibb, London, 1929.
36 - Karamagarali B., Ahlat mezartaslarie, Guven Matbaasi, Ankara, 1972.
37 - Kouyoumjian D.K., The Armenian Akhi - type Brotherhood of Erzinjan. - Etudes arabes et islamiques, I, Histoire et civilisation, vol. 2, Paris, 1975, pp. 107 - 115.
38 - Lambton A.K., Islamic Society in Persia, London, 1954.
39 - Lane E.W., Arabic - english Lexicon, vol. I - VIII, London, 1863 - 1893.
40 - Lapidus J.M., Muslim Cities and Islamic Societies. - Middle Eastern Cities. A Symposium on Ancient Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism, ed. by J.M. Lapidus, Berkley - Los Angeles, 1969.
41 - Levy R., The Social Structure of Islam, The second edition of the Sociology of Islam, Cambridge, 1969.
42 - Lewis B., The Islamic Guilds. - Economic History Review, vol VIII, N1, London, 1938.
43 - Mackenzie D.N., A Concise pahlavi Dictionary, London, 1971.
44 - Makdisi G. Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine. - Ethics in Islam, ed. by R. Hovhannisian, Malibu, California, 1985, pp. 47 - 63.
45 - Marcais G., «Ribat». - EI 2, Leiden - London, pp. 1150 - 1153.
46 - Massignon L., Le corps de metiers et la cité islamique. - Revue internationale de sociologie, N 28, Paris, 1920, pp. 473 - 489.
47 - Massignon L., La futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au moyen age. - La Nouvelle Clio, 2, 1952, N. 4, Bruxelles, pp. 171 - 198.
48 - Massignon L., «Sinf». - EI 1, Leiden - London, 1927, pp. 436 - 437.
49 - Massignon L., «Guilds» (Islamic). - Encyclopedia of social Science, vol. VII, New York, 1954, pp. 214 - 216.
50 - Massignon L., Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et des commerçants au Maroc. - Revue de monde musulman, vol. 58, Paris, 1924, 2 -eme sect.
51 - Melikoff I., «Ghazi». - EI 2, vol. II, Leiden - London, 1965, pp. 1043 - 1045.
52 - Mercier L., Le sport et la chasse chez les Arabes, Paris, 1927.
53 - Minorsky V., Studies in Caucasian History, London, 1953.

54 - Minorsky V., «Zurkhana». - EI 1, (fasc. T), Leiden - London, 1934, pp. 1242 - 1243.
55 - Petrushevsky L.P., The Socio - Economic Conditions of Iran Under the Il - Khans. - The Cambridge History of Iran, vol. 5, The Saljuq and Mongol Periods, London, 1968, pp. 511 - 512.
55 a - Piemontese A., L'organizion della «Zurxane» et la «Futuwwa». - AION, N.S. 14, (1964)
56 - Raymond A., Artisans et commerçants au Caire au XVIII - ème siècle, t. 1 - 2, Damas, 1973 - 1974.
57 - Repertoire chronologique d'epigraphie arabe, tomes I - XV, publié sur la direction d'Et. Combe, de J. Sauvaget et de G. Wiet, Caire, 1931 - 1964.
58 - Ritter H., «Zur Futuwwa». - Der Islam, 10, Strassburg - Berlin.
59 - Rypka J., Poets and Prose of the Saljuq and Mongol Periods, The Cambridge History of Iran, vol. 5, The Saljuq an Mongol Periods, Cambredge, 1968.
60 - Salinger G., Was the Futuwwa an Oriental Form of Chivalry?. - Proceeding of the American Philosophic Society, vol. XCIV, 5 (Oct. 1950, pp. 481 - 493).
61 - Spuler B., Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220 - 1350, Berlin, 1955.
62 - Stern S.M. The Constitution of the Islamic City. - The Islamic City, a colloquium ed. by A.H. Hourani and S.M. Stern, I, Oxford, 1970.
63 - Taeschner F., «Ayyar». - vol. 1, Leiden - Paris, pp. 817 - 818.
64 - Taeschner F., Der Anteil des Sufismus und der Formung des Futuwwaideals. - Der Islam, 24, 1937, Strassburg - Berlin.
65 - Taeschner F., Beitrage zur Geschichte der Achi in Anatolien, 9 (14 - 15 Jhe). - Islamica, vol. III - IV, fasc 5, Lipsiae, 1929, ss. 1 - 47.
66 - Taeschner F., «Akhi». - EI 2, vol. I, Leiden - London, 1965, pp. 321 - 323.
67 - Taeschner F., Das Futuwwa - Ritterum des islamisches Mittelalters. - Beitrage zur Arabistik, Semistik und Islamwissenschaft, 1944.
68 - Taeschner F., Das Futuwwa - Kapitel in Ibn Gadawaihis Mir'at al - Muruwwat. - Documenta arabica inedita, Berlin, 1952.
69 - Taeschner F., Futuwwa, eine gemeinschaftsbildende Idee im Mittelalterlicher Orient und Ihre verschidene Erscheinungsformen. - Schweizerische Archiv fur Volkskunde», 52, 1956, Zurich.
70 - Taeschner F., Die Islamischen Futuwwabunde. - Zeitschrift der

Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, NF, 12 (87), 1933.
71 - Vryonis S., Byzantine Circus Faction and Islamic Futuwwa Organizations (Neaniai, Fityan, Ahdath). - Byzantinische Zeitschrift, 58, Munchen, 1965, pp. 46 - 59.
72 - Vryonis S., The Decline of Medieval Hellensim in Asia Minor and the Process of Islamization from Eleventh through the Fifteenth Century, Berkley, Los Angeles, London, 1971.
73 - Walzer R. - Gibb H.A.R., «Akhlak». - EI - 2, vol. I, 1965, pp. 325 - 327.
74 - Widengren G., Recherches sur le feodalisme iraniene. - Orientalia Suecana, vol. V (1956), Uppsala, 1957.
75 - Widengren G. Der Feodalismus im Alten Iran, Koln - Oplanden, 1969.
76 - Zambaur E., Manuel de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam, Berlin, 1955.
77 - Ziade N., Urban Life in Syria under the Early Mamluks, Beirut, 1953.

المصادر والمراجع باللغتين العربية والفارسية

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد التاسع، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩ .
ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الثاني عشر، بيروت، دار صادر، ١٩٨٤ .
ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠ .
ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، [مقدمة كرم البستاني]، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠ .
ابن بطوطة، مهذب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تهذيب أحمد العوامري بك ومحمد أحمد جاد المولى بك، أجزاء ١ ـ ٢، القاهرة المطبعة الأميرية، ١٩٣٣ .
ابن جُبير، أبو الحسن محمد، رحلة ابن جبير، الطبعة الثانية، ليدن، مطبعة بريل، ١٩٠٧ .
ابن الجوزي، عبد الرحمن، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الأجزاء ٨ ـ ١٠، الطبعة الأولى، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ١٣٥٨ ـ ١٣٥٩ هـ.
ابن الجوزي، صيد الخاطر، راجعه ووضع مقدمته وعلق عليه علي الطنطاوي، حققه ووضع فهارسه وعنوان فصوله ناجي الطنطاوي، الأجزاء ١ ـ ٣، دمشق، ١٩٦٠ .
ابن الجوزي، عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار الكتب العربية، بيروت، ١٩٨٣ .
ابن حوقل النصيبي، كتاب صورة الأرض، الطبعة الثانية، القسم الأول، ليدن، ١٩٦٧ .
ابن تغرى بردي، أبو المحاسن، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة،

١٣٤٨ ـ ١٣٥٥ [١٩٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣٧ ـ ١٩٣٦].

ابن الساعي الخازن، علي بن أنجب، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، الجزء التاسع، عني بنسخه ونشره وإصلاح تصحيفه وتعليق حواشيه وعمل فهارسه مصطفى جواد، المطبعة السريانية الكاثوليكية، بغداد ١٩٣٤ = ١٣٥٣.

ابن شدّاد، الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، الجزء الثالث، حققه يحيى عبادة، دمشق، ١٩٧٨.

ابن شداد، الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، الجزء الأول، القسم الأول (قسم حلب)، تحقيق دومينيك سورديل، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، دمشق، ١٩٥٣.

ابن طباطبا (المعروف بابن الطقطقي)، الفخري في الآداب السلطانية، بيروت، ١٩٦٦.

ابن العبري، غريغوريوس أبو الفرج، تاريخ مختصر الدول، وقف على تصحيحه وفهرسته الأب أنطوان صالحاني اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٩٨٣.

ابن العبري، أبو الفرج جمال الدين، تاريخ الزمان، نقله إلى العربية الأب إسحق أرملة، قدم له الأب الدكتور جان موريس فييه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

ابن العبري، غريغوريوس، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه ووضع حواشيه الأب أنطوان صالحاني بيروت، ١٩٥٨.

ابن العديم، كمال الدين، زبدة الطلب من تاريخ حلب، عني بنشره وتحقيقه ووضع فهارسه سامي الدهان، الأجزاء ١ ـ ٣، دمشق، ١٩٥٤ ـ ١٩٦٨.

ابن العديم، كمال الدين، بغية الطلب في تاريخ حلب، التراجم الخاصة بتاريخ السلاجقة، عني بنشره وعلق عليه الدكتور علي سويم، مطبعة الجمعية التاريخية التركية، أنقرة، ١٩٧٦.

ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة، ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٨.

ابن المعمار البغدادي، كتاب الفتوة، تحقيق مصطفى جواد وتقي الدين الهلالي، بغداد، ١٩٥٨.

ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، الجزء الثالث، تحقيق جمال الدين الشيال [الاسكندرية]، ١٩٦٠.

ابن شامة شهاب الدين، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف «بالذيل على

الروضتين» عرّف الكتاب وترجم للمؤلف وصححه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، عني بنشره وراجع أصله ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني، بيروت، ١٩٧٤.

أبو الفداء إسماعيل، المختصر في أخبار البشر، مجلدين في أربعة أجزاء، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت [بدون تاريخ].

أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، حرره فيليب حِتّي، مطبعة جامعة برنستون، الولايات المتحدة، ١٩٣٠.

أمين، أحمد: «الصعلكة والفتوة في الإسلام». ـ سلسلة اقرأ، رقم ١١١، [القاهرة]، ١٩٥٢.

أمين، أحمد «الفتوة في الإسلام». ـ مجلة كلية الآداب، مايو، ١٩٤١، [القاهرة. ١٩٤١].

أيالون، د: «أولاد الناس». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، دار الشعب، القاهرة [بدون تاريخ].

ايوارك: «الانكشارية». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، دار الشعب، القاهرة [بدون تاريخ].

بدري، محمد فهد، العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري: بحث تاريخي في الحياة الاجتماعية لجماهير بغداد، بغداد ١٩٦٧.

بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.

بولشاكوف ا. ك «المدينة العربية في القرون الوسطى». ـ «دراسات في تاريخ الثقافة العربية (القرون ٥ ـ ١٥)»، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٩.

تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة للدكتور أحمد السعيد سليمان، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩.

تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، نقله عن التركية بزيادات وتعليقات الدكتور أحمد سعيد سليمان، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢.

تاريخ العرب: بقلم فيليب حتي، إدوارد جرجي وجبرائيل جبور، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة، بيروت، ١٩٨٦.

تاريخ العرب السياسي من فجر الإسلام حتى سقوط بغداد، تأليف ابراهيم بيضون، سهيل

زكار، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٤.

تراث الإسلام: الجزء الثاني، تصنيف: شاخت وبوزورث، ترجمة الدكتور حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة د. فؤاد زكريا، طبعة ثانية، الكويت، ١٩٨٨ (سلسلة عالم المعرفة، ١٢).

تتمة المختصر في أخبار البشر (تاريخ ابن الوردي) للأستاذ العلامة الشيخ زين الدين عمر بن الوردي، إشراف وتحقيق أحمد رفعت البدراوي، الجزء الثاني، دار المعرفة، بيروت، طبعة أولى، ١٩٧٠.

تيشنر، ف. «أخي». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩.

تيشنر، ف. «أخي أوران». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩.

توما، اميل، الحركات الاجتماعية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو، «كتاب التاج في أخلاق الملوك» حققه الأستاذ أحمد زكي، القاهرة، ١٩١٤.

جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس ومحمد نجم ومحمود زايد، بيروت، ١٩٦٤.

جواد، مصطفى، «الفتوة والفتيان قديماً». ـ «مجلة لغة العرب» ١٩٣٠، المجلد الثامن، العدد ٤، ص ٢٤١ ـ ٢٤٩.

جودت، م. ذيل على فصل «الأخية التركية» في كتاب الرحلة لابن بطوطة، استانبول ١٣٥٠ [١٩٣٢].

الجويني، منتجب الدين بديع أتابك، كتاب عتبة الكتبة: مجموعة مراسلات ديوان سلطان سنجار، بتصحيح واهتمام محمد قزويني وعباس إقبال، تهران، ١٣٢٩ [١٩٥٠].

حسن، علي ابراهيم، التاريخ الإسلامي العام: الجاهلية، الدولة العربية، الدولة العباسية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، مطبعة المعرفة، [بدون تاريخ].

خاتشاتريان: ألكساندر، ديوان النقوش العربية في أرمينية: دراسة تاريخية، لغوية، باليوغرافية، الجزء الأول، ترجمة شوكت يوسف، دار سلام للترجمة والنشر، مطبعة نصر، دمشق، ١٩٩٣.

خاتشاتريان «ألكساندر»، «كتابة عربية في حصن تالين السفلي بأرمينيا تعود إلى سنة ٥٧٠/ ١١٧٤. ـ «أبحاث جديدة للمستعربين السوفييت» الكتاب الثاني، هيئة تحرير العلوم الاجتماعية، موسكو، ١٩٨٧.

الخطيب البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ٤ أجزاء، [القاهرة، ١٩٣٦].
ابن خلدون، عبد الرحمن، «العبر وديوان المبتدأ والخبر»، ٧ أجزاء، مطبعة بولاق، القاهرة ١٣٤٨.
دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية إعداد وتحضير ابراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، المجلدات ١ ـ ١٣، الطبعة الأولى، مؤسسة دار الشعب [القاهرة] ١٩٦٩.
دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب بإدارة فؤاد أفرام البستاني، المجلد العاشر، بيروت، ١٩٧٣.
الدسوقي، عمر، الفتوة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمُثل العليا، الطبعة الثالثة، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، مطبعة الرسالة [القاهرة]، ١٩٥٩.
الدينوري، أبو حنيفة أحمد، الأخبار الطوال، القاهرة، ١٩٦٠.
الدوري، عبد العزيز: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع للهجرة، بغدادا، ١٩٤٨.
زامباوري معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، أخرجه الدكتور زكي محمد حسن بك وحسن أحمد محمود، مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥١.
سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، الجزء الثامن، شيكاغو، ١٩٠٧.
سبط ابن الجوزي (يوسف بن قزاوغلي)، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، الحوادث الخاصة بتاريخ السلاجقة، أنقرة، ١٩٦٨.
سوبرنهايم م. «ابن أياس». ـ «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الأول، الشعب، القاهرة، ١٩٦٩.
الشرتوني، سعيد الخوري، أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، الجزءان الأول والثاني، بيروت ١٨٨٩.
الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الثاني: التصوف والفتوة والملامتية، بغداد، ١٩٦٤/١٣٨٣.
ضامن، محمد، إمارة حلب في عهد السلاجقة بين ٤٧٩ ـ ٥٢٢ سياسياً ـ اجتماعياً ـ اقتصادياً، دمشق ـ بيروت، ١٩٩٠.
ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، الطبعة السابعة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٦.
الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثامن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الطبعة الثالثة المنقحة، دار المعارف بمصر [القاهرة]، ١٩٧٦.

علي، سيد أمير، مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، ترجمه من الإنجليزية الأستاذ رياض رأفت، [القاهرة، ١٩٣٨].

العلي، صالح أحمد، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري بغداد، ١٩٥٣.

العفيفي، أبو العلاء، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة، ١٣٦٤ [١٩٤٥].

عنان، محمد عبد الله، الجمعيات السرية والحركات الهدامة: متضمناً سيرها ونظمها وتعاليمها ووثباتها، دار الهلال بمصر، ١٩٢٦.

غارديه، لويس، أهل الإسلام، ترجمة صلاح الدين برمدا، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨١.

الغزالي، حجة الإسلام، إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، [القاهرة]، ١٩٠٠.

فارس، بشر، مباحث عربية، القاهرة، ١٩٣٠.

الفارقي، ابن الأزرق أحمد بن يوسف، تاريخ الفارقي [الدولة المروانية]، حققه وقدم له دكتور بدوي عبد اللطيف عوض، راجعه الأستاذ محمد شفيق غربال، القاهرة، ١٩٥٩.

فالتزر ـ گيب: «أخلاق». ـ «دائرة المعارف الإسلامية»، المجلد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩

فصول من تأريخ الباب وشروان أُلفت حوالي عام ٤٩٨ هـ، اعتنى بنشرها والتعليق عليها و. مينورسكي، موسكو، ١٩٦٣.

فهد، بدري محمد، العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري: بحث تاريخي في الحياة الاجتماعية لجماهير بغداد، ١٩٦٧.

القلقشندي: «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء» المجلد الثاني عشر، مصر، ١٩١٨.

الكاساني، الحنفي، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، جزء ٢، [القاهرة، ١٣٢٧ هـ].

كاهين، كلود، «الأحداث». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، القاهرة، ١٩٦٩.

كاهين، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، بيروت، ١٩٧٢.

«كتاب في حق الشر والفتوة والأخوة...» مخطوطة في مكتبة معهد الاستشراق (فرع لينينغراد ـ سانت بطرسبورغ الحالي) التابع لأكاديمية العلوم الروسية رقم: (A - 564) 2678.

كرديزي، أبو سعيد عبد الحي، زين الأخبار، تهران، ١٣٣٣ [١٩٥٤].

لاووست، هنري، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، الكتاب الأول: نشأة النظريات، تقديم وتعليق الدكتور مصطفى حلمي، ترجمة محمد عبد العظيم علي، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٩.

ماسينيون، لويس: «التصوف». ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، مؤسسة الشعب، [القاهرة، بدون تاريخ].

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، القاهرة، ١٩٦٠.

مسعود بن نمدر، مجموعة الأقاصيص والرسائل والشعر، مع صورة طبق الأصل، تحقيق وهوامش ف. م. بيليس، موسكو، ١٩٧٠.

المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الرابع، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، عني بتنقيحها وتصحيحها شارل پلا، بيروت، ١٩٧٣.

معجم متن اللغة للعلامة الشيخ أحمد رضا، المجلد ١١، مكتبة الحياة، القاهرة [بدون تاريخ].

معجم مصطلحات الصوفية، تأليف الدكتور عبد المنعم الحنفي، دار المسيرة، طبعة أولى، بيروت، ١٩٨٠.

المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن، «الروضتين في أخبار الدولتين» [النورية والصلاحية]، الجزءان الأول والثاني، دار الجيل، بيروت [بدون تاريخ].

المقريزي، تقي الدين أحمد، كتاب السلوك لمعرفة دُول الملوك، قام بنشره وتصحيحه ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة، الجزء الأول، القسم الأول، القاهرة [بدون تاريخ].

مليحة، رحمة الله، الحالة الاجتماعية في العراق في القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة، بغداد، ١٩٧٠.

المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الثانية والعشرون، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.

منجم باشي، أحمد بن لطف الله، «باب في الشدادية» من كتاب جامع الدول، عني بتحقيقه ونشره ووضع حواشيه ولاديمير مينورسكي، لندن، ١٩٥٣.

يحيى بن سعيد الأنطاكي، تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكي، قام بنشره وترجمته إلى الفرنسية ا. كراتشكوفسكي وأ. فاسيليف: مجلة «Patrologia Orientalis»، ١٩٢٤ المجلد ١٨، جزء ٥ (باريس)، المجلد ٢٣، جزء ٣، باريس، ١٩٣٢.

يحيى بن سعيد الأنطاكي، تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكي، قام بنشره ووضع حواشيه

لويس شيخو وف. كارا دي فو و هـ. الزيات، بيروت، ١٩٠٩
(في سلسلة «Corpus scriptorum christianorum
orientalium, Scriptores arabici» ser. 3, t. 7).

المصادر والمراجع باللغة الروسية

(١) ابن جبير أبو الحسن أحمد، رحلة ابن جبير، ترجمتها إلى الروسية ل. سيميونوفا، موسكو، ١٩٨٤.

(٢) أشرفيان ل. ن.، بعض مسائل تاريخ الحركات الاجتماعية وأيديولوجيتها القابلة للمناقشة في الشرق التقليدي. ـ «الحركات الاجتماعية وأيديولوجيتها في مجتمعات آسيا ما قبل البورجوازية» موسكو، ١٩٨٨.

(٣) أكيموشكين ا. ف. «رباط» ـ «إسلام، قاموس موسوعي»، موسكو، ١٩٨٤.

(٤) الآثار الكتابية بالعربية والفارسية والتركية في القوقاس الشمالي، الجزء الأول نقوش القرن العاشر ـ السابع عشر، نصوص وترجمة وتعليقات ومقدمة وملحق ل. ي لافروف، موسكو، ١٩٦٥، الجزء الثاني ـ نقوش الثامن عشر ـ العشرين، موسكو، ١٩٦٨، الجزء الثالث، نقوش القرن العاشر ـ العشرين، المكتشفات الجديدة موسكو، ١٩٨٠.

(٥) بارتولد ف.، دراسات في تاريخ الإسلام والخلافة العربية. ـ «المؤلفات» المجلد السادس، موسكو، ١٩٦٦.

(٦) بارتولد ف.، الفروسية والحياة المدنية في إيران في العصر الساساني والإسلامي، ـ «مجلة أعمال جمعية الآثار الروسية التابعة لقسم الاستشراق» العدد ٢١، سانت بطرسبورج، ١٩١٣.

(٧) بارتولد ف.، من تاريخ الحركات القروية في إيران. ـ «المؤلفات» المجلد السابع، موسكو برتلس ٢٠١، التصوف والآداب الصوفية، موسكو، ١٩٦٥:

(٨) بوروفكوف ا. ك. من تاريخ أخوية «أخي» في آسيا الوسطى، مجموعة مقالات مكرسة لليوبيلي السبعيني للأكاديمي ف. غورليفسكي، موسكو، ١٩٥٣.

(٩) بوسورث ك. الأسر الإسلامية الحاكمة. دليل في الترتيب الزمني والأنساب. ترجمة عن الإنكلزية وحواشي ب. ا. غرياز نيفيتش، موسكو، ١٩٧١.

(١٠) بولشاكوف ا. ج. «المدينة العربية في القرون الوسطى». ـ «دراسات في تاريخ الثقافة العربية» (القرون ٥ ـ ١٥)، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٩.

(١١) بولشاكوف ا. ج. مدينة الشرق الأدنى في القرون الوسطى: القرن السابع ـ أواسط القرن الثالث عشر. العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية، دار نشر «ناؤوكا» موسكو ١٩٨٤.

(١٢) بولشاكوف ا. ج. تاريخ الخلافة، الجزء الأول: الإسلام في الجزيرة العربية ٥٧٠ ـ ٦٣٣ دار نشر «ناؤوكا» موسكو، ١٩٨٩.

(١٣) بولشاكوف ا. ج. تاريخ الخلافة، الجزء الثاني: عصر الفتوحات الكبرى، دار نشر «ناؤوكا» موسكو، ١٩٩٣.

(١٤) بوليبيت د. و. تاريخ نيشابور الديني ـ السياسي في القرن الحادي عشر: «العالم الإسلامي» ٩٥٠ ـ ١١٥٠، موسكو ١٩٨١.

(١٥) بيتروشيفسكي ا. ب. الإسلام في إيران في القرن السابع ـ القرن الخامس عشر، سلسلة محاضرات، لينينغراد، ١٩٦٦.

(١٦) بيتروشيفسكي ا. ب. انتفاضة حرفيي وفقراء مدينة تبريز في سنوات ١٥٧١ ـ ١٥٧٣. ـ مجموعة مقالات عن تاريخ آذربيجان، باكو، ١٩٤٩.

(١٧) بيتروشيفسكي ا. ب.، عن تاريخ المزدكية في عصر سيطرة الإسلام: مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا» عدد ٥، موسكو، ١٩٧٠.

(١٨) بيتروشيفسكي ا. ب. نبلاء المدن ودولة آل هولاكو: «الاستشراق السوفيتي»، المجلد الخامس، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٤٨.

(١٩) بيغو ليفسكايا ا. ك، المدن الإيرانية في القرون الوسطى الباكرة، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٥٦.

(٢٠) بيغو ليفسكايا ا. ك.، مدينة الشرق الأدنى في القرون الوسطى الباكرة: مجلة «أخبار التاريخ القديم» عدد ١، ١٩٦٩، موسكو، ١٩٦٩.

(٢١) بيغوليفسكايا، ا.، يعقوبوفسكي ا.، بيتروشيفسكي ا. وغيرهم، تاريخ إيران منذ أقدم العصور وحتى نهاية القرن الثامن عشر، لينينغراد، ١٩٥٨.

(٢٢) بيلينيتسكي ا، بينتوفيتش ي.، بولشاكوف ا.، مدينة آسيا الوسطى في القرون الوسطى، الجزء الأول، لينينغراد، ١٩٧٣.

(٢٣) بيهقي، أبو الفضل، تاريخ مسعود [١٠٣٠ ـ ١٠٤١] ترجمة من الفارسية، مقدمة، تعليق وملحق ا. ك. أرينوس، الطبعة الثانية، موسكو، ١٩٦٩.

(*) «تاريخ سيستان» ترجمة روسية، وتعليقات ل. ب سميرنوفا، موسكو، ١٩٧٤.

(٢٤) تريفيرك. ف. عن مسألة الأصناف الحرفية في إيران الساسانية: «الشرق الأدنى

الهيليني، بيزنطة وإيران» تاريخ وآداب مجموعة مقالات بمناسبة سبعينية الأكاديمي المراسل لأكاديمية العلوم السوفيتية ن. ق. بيغوليفسكايا، موسكو، ١٩٧٢.

(٢٥) تريمينغيم ج. س. الجمعيات الصوفية في الإسلام، ترجمة روسية، مقدمة وحواشي ا. ف. أكيموشكين، موسكو، ١٩٨٩.

(٢٦) الثقافة والأدب العربي في القرون الوسطى. مجموعة مقالات للمؤلفين الأجانب، مقدمة ي. م. فيلشتينسكي، موسكو، ١٩٧٨.

(٢٧) غرونيباوم، ج. ي.، الإسلام الكلاسيكي [حضارة الإسلام]، نبذة تاريخ ٦٠٠ - ١٢٥٨ ترجمة من الإنجليزية ي ديجورا، دار نشر «ناؤوكا» موسكو، ١٩٨٦.

(٢٨) جوزيه ب.، المتغلبون في القوقاس في القرن التاسع ـ الحادي عشر: «مواد عن تاريخ جورجيا والقوقاس» الجزء الثالث، تفليس، ١٩٣٧.

(٢٩) حسينوف ر. المصادر السريانية للقرنين الثاني عشر والثالث عشر عن آذربيجان، باكو، ١٩٦٠.

(٣٠) الحسيني، صدر الدين، أخبار الدولة السلجوقية (زبدة التواريخ في أخبار الأمراء والملوك السلجوقية)، ترجمة ومقدمة وحواشي وملحق ض. م. بونياتوف، موسكو ١٩٨٠.

(٣١) خاتشاتريان ا. هـ. ديوان النقوش العربية في أرمينية: القرن الثامن ـ القرن السادس عشر، الجزء الأول، دار نشر أكاديمية العلوم في أرمينيا، يريفان، ١٩٨٧.

(٣٢) خاتشاتريان ا. هـ. نقش بثلاث لغات من يليغيس: «القوقاس وبيزنطة» (مجموعة مقالات) الجزء الثالث، دار نشر أكاديمية العلوم في أرمينيا، يريفان ١٩٨٢.

(٣٣) خاتشاتريان اه. هـ. البنيان الاجتماعي للهيئات الفروسية ـ الحرفية حسب الكتابات العربية في أرمينيا للقرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر: أوراق المؤتمر العلمي التاسع للمستشرقين في أرمينيا، يريفان، ١٩٨٣.

(٣٤) خاتشاتريان ا. هـ. نضال هيئات الفتيان من أجل إقامة الحكم الذاتي في مدن أرمينية (القرن العاشر ـ القرن الثالث عشر): «أوراق المؤتمر العلمي العاشر للمستشرقين في أرمينيا»، يريفان، ١٩٨٤.

(٣٥) خاتشاتريان ا. هـ. «جماعات العوام الاجتماعية ـ السياسية» حسب المصادر العربية للقرن الثاني عشر ـ الرابع عشر (مسألة المصطلحات الاجتماعية).
ـ «مسائل الاستعراب السوفييتي المعار» المجلد الثاني «مسائل تاريخ وآداب العرب» (مجموعة مقالات)، يريفان، ١٩٩٠.

(٣٦) دراسات في تاريخ الثقافة العربية (القرن ٥ ـ ١٥)، نصوص وأبحاث، موسكو، ١٩٨٢.
(٣٧) سترويفال. ف، الدولة الإسماعيلية في إيران في القرن الحادي عشر ـ القرن الثالث عشر، موسكو، ١٩٧٨.
(٣٨) سميليانسكايا ا. م. البنيان الاجتماعي ـ الاقتصادي لبلدان الشرق الأدنى في حدود العصر الحديث، موسكو، ١٩٧٩.
(٣٩) سيميونوفال. ا.، من تاريخ سوريا في العصور الوسطى: العصر السلجوقي، دار نشر «ناؤوكا» موسكو، ١٩٩٠.
(٤٠) «العالم الإسلامي: ٩٥٠ ـ ١١٥٠» ترجمة مجموعة مقالات من الإنجليزية، موسكو، ١٩٨١.
(٤١) غاباشفيلي ر. «زورخامة». ـ ساحة إيران للألعاب الرياضية، الجزء الأول، بيتروغراد ١٩٢٦.
(٤٢) غافريلوف م.، «رسالة الحرفيين من سارتوف». ـ دراسات في الأساطير المأثورة للأصناف الإسلامية طشقند، ١٩١٢.
(٤٣) غوردليفسكي ف. من حياة الأصناف في تركيا. ـ «المؤلفات المختارة» المجلد الأول، موسكو، ١٩٦٠.
(٤٤) غوردليفسكي ف. دراويش أخي أوران والأصناف التركية. المؤلفات التاريخية مجلد ١. موسكو ١٩٦٠.
(٤٥) غوردليفسكي ف. دولة سلاجقة الروم، موسكو، ١٩٤١.
(٤٦) فيلشستينسكي ي. م. تاريخ الأدب العربي: القرن الخامس ـ بداية القرن العاشر، موسكو، ١٩٨٥.
(٤٧) «قابوسنامة» ترجمة ومقالة وحواشي ا. برتلس، موسكو، ١٩٥٣.
(٤٨) كاباشفيلي م. ف. «من تاريخ الحركات الاجتماعية في جورجيا القرن الثاني عشر». ـ «القوقاس وبيزنطة» (مجموعة مقالات) ١٩٨٤، الجزء الرابع، يريفان، ١٩٨٤.
(٤٩) كاباشفيلي م. ف. «عن مسألة البنيان الاجتماعي لمدن الشرق الأدنى في القرن الحادي عشر ـ القرن الثالث عشر (حسب المصادر الجورجية). ـ «العلاقات الإنتاجية ـ المالية في الشرق الأوسط والأدنى في القرون الوسطى» (مجموعة مقالات)، موسكو، ١٩٧٩.

(٥٠) كاباشفيلي م. ف. مدن جورجيا في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر، تبيليسي، ١٩٨١.
(٥١) كاباشفيلي م. ف. «عن دراسة المصطلحات الاجتماعية البلدية للشرق الأدنى. ـ مجلة «أخبار» أكاديمية العلوم في جورجيا، عدد ٦٦، الاستشراق، رقم ٢، ١٩٧٢ تبيليسي، ١٩٧٢.
(٥٢) كوديلين ا. ب. الشعر العربي في القرون الوسطى: النصف الثاني من القرن الثامن ـ القرن الحادي عشر، موسكو، ١٩٨٣.
(٥٣) كورباليديس ك. م. «وثائق القرن الثاني الرسمية عن البنيان الاجتماعي لأهل المدن الإيرانية» ـ «الشرق الأدنى والأوسط: العلاقات الإنتاجية ـ المالية في العصر الإقطاعي» (مجموعة مقالات)، موسكو، ١٩٨٠.
(٥٤) كوكاش ي .ر. المدن السورية في القرن العاشر والحادي عشر. ملخص رسالة دكتوراه في التاريخ، موسكو، ١٩٦٨.
(٥٥) ماسيه ا. نبذة من تاريخ الإسلام، ترجمة من الفرنسية، الطبعة الثالثة، موسكو، ١٩٨٢.
متز، ا. النهضة الإسلامية، ترجمة من الألمانية، موسكو، ١٩٦٦.
(٥٦) مسخيا ش. أ. المدن والنظام البلدي ـ في جورجيا الإقطاعية، تبيليسي، ١٩٥٩.
(٥٧) ميخايلوفا ا. ب الحركات الشعبية في بغداد في القرن العاشر ـ القرن الثاني عشر، ملخص رسالة دكتوراه في التاريخ، لينينغراد، ١٩٨٣.
(٥٨) ميخايلوفا ا. ب بغداد في القرون الوسطى: بعض نواحي تاريخ حياة المدينة الاجتماعي والسياسي من أواسط القرن العاشر وحتى أواسط القرن الثالث عشر، دار نشر «ناؤوكا» موسكو، ١٩٩٠.
(٥٩) ميخايلوفا ا. ب منظمات العيّارين في بغداد في القرن العاشر ـ القرن الحادي عشر ـ. «الآثار الكتابية ومشاكل تاريخ ثقافة شعوب الشرق» الدورة السنوية لقسم معهد الاستشراق في لينينغراد (مقالات وأوراق) الجزء ١٣، لينينغراد، ١٩٧٨.
(٦٠) ميخايلوفا ا. ب النضال الديني ـ السياسي في بغداد أيام البويهيين والسلجوقيين (القرن العاشر ـ القرن الثاني عشر). ـ «الإسلام: دين ومجتمع ودولة» موسكو، ١٩٨٤.
(٦١) ميخايلوفا ا. ب.، دور الاتحادات المدنية في حياة بغداد الاجتماعية السياسية في القرن العاشر ـ القرن الثاني عشر. ـ «السلطة الحكومية والتنظيمات الاجتماعية ـ

السياسية في البلدان العربية: التاريخ والحاضر»، موسكو، ١٩٨٤.
(٦٢) مينورسكي و. تاريخ شروان والباب، موسكو، دار نشر الآداب الشرقية، ١٩٦٣.
(٦٣) ناومكين ف. ف «عن مسألة الخاصة والعامة» (النظرية التقليدية «للنخبة» و«الجمهور» في الإسلام). ـ «الإسلام في تاريخ شعوب الشرق»، موسكو، ١٩٥٣.
(٦٤) النسوي، شهاب الدين، سيرة السلطان جلال الدين منكبرني، ترجمة روسية، مقدمة تعليقات وهوامش ضياء بونياتوف، باكو، ١٩٧٣.
(٦٥) ياكوبوفسكي ا. ي. انتفاضة طرابي في سنة ١٢٣٨ (من تاريخ الحركات القروية والحرفية في آسيا الوسطى) لينينغراد، ١٩٣٥.
(٦٦) يونوسوف ا. س. الفروسية الشرقية (بالمقارنة مع الغربية). ـ مجلة «مسائل التاريخ» العدد ١٠، ١٩٨٦، موسكو، ١٩٨٦.

المصادر والمراجع باللغة الأرمنية

إبراهاميان ف. الحرف والأصناف الحرفية في أرمينيا: القرن التاسع ـ القرن الثاني عشر، يريفان، ١٩٤٦.
آجاريان هـ. قاموس الأعلام، ج ١، يريفان، ١٩٤٢، ج ٥، يريفان، ١٩٦٢.
آراكيليان ب. «الأخويات الحرفية». ـ «تاريخ الشعب الأرمني» المجلد الثالث، مطبعة أكاديمية العلوم الأرمنية، يريفان، ١٩٦٧.
آراكيليان ب. «الإدارة البلدية والحكم الذاتي في أرمينيا في القرون الوسطى». ـ «المجلة التاريخية ـ الأدبية» لأكاديمية العلوم في أرمينيا، ١٩٦١، رقم ٣ ـ ٤ يريفان، ١٩٦١.
آراكيليان ب. المدن والحرف في أرمينيا في القرن الحادي عشر ـ القرن الثالث عشر، يريفان، ١٩٦٤.
آناسيان هـ. الفتوة التركية والأرمن (من تاريخ السياسة الإدماجية للدولة العثمانية)، مطبعة المخيتاريين، فينّا، ١٩٨٥.
آنوى، صموئيل. مقتطفات من كتب المؤرخين، مع مقدمة وملحق وحواشي آرشاك دير ميكائيليان، فاغارشاباد، مطبعة اجميادزين، ١٨٩٣.
بغدساريان ا. م. هوفهانيس الأرزنجاني والأهمية التاريخية لإرشاداته. ملخص رسالة دكتوراة في التاريخ، يريفان، ١٩٧٠.

بورنازيان، س. الفروسية الأرمنية في دولة كيليكيا الأرمنية في القرن الحادي عشر ـ القرن الرابع عشر ـ. «مجلة أخبار العلوم الاجتماعية» لأكاديمية العلوم في أرمينيا، ١٩٦٣، العدد ٥، يريفان، ١٩٦٣.

تاريخ الشعب الأرمني. المجلد الثالث: أرمينيا في عصر الإقطاعية المتطورة (أواسط القرن التاسع ـ القرن الرابع عشر)، يريفان، ١٩٧٦.

تاريخ الشعب الأرمني. المجلد الرابع، أرمينيا في عصر انحطاط الإقطاعية (القرن الرابع عشر ـ القرن الثامن عشر)، دار نشر أكاديمية العلوم، يريفان، ١٩٧٢.

خاجيكيان ل. «الأخوية المنتظمة في أرزنجان» سنة ١٢٨٠ ـ. «مجلة أخبار العلوم الاجتماعية لأكاديمية العلوم في أرمينيا». ١٩٥١، عدد ١٢ «يريفان» ١٩٥١.

خاجيكيان ل. دستور أخوية مدينة أرزنجان المتأسسة سنة ١٢٨٠. ـ «مجلة معهد المخطوطات ـ الماتيناداران» ١٩٦٢، عدد ٦، يريفان، ١٩٦٢.

حواشي المخطوطات الأرمنية للقرن الرابع عشر، تحقيق ل. خاتجيكيان، يريفان، ١٩٥٠.

حواشي المخطوطات الأرمنية للقرن الخامس عشر، الجزء الأول (١٤٠١ ـ ١٤٥٠) تحقيق ل. حاجيكيان يريفان، ١٩٥٥.

حواشي المخطوطات الأرمنية للقرن الخامس عشر، الجزء الثاني (١٤٥٠ ـ ١٤٨٠)، تحقيق ل. خاجيكيان يريفان، ١٩٥٨.

حواشي المخطوطات الأرمنية للقرن الخامس عشر، الجزء الثالث (١٤٨٠ ـ ١٥٠٠) تحقيق ل. خاجيكيان يريفان، ١٩٦٧.

ديوان النقوش الأرمنية، الجزء الأول: مدينة آني، تحقيق هوفسيب أوربيلي، يريفان، مطبعة أكاديمية العلوم في أرمينيا، ١٩٦٦.

ديوان النقوش الأرمنية، الجزء الثاني، مناطق غوريس وسيسيان وكابان، تحقيق س. بارخوداريان، يريفان، ١٩٦٠.

ديوان النقوش الأرمنية، الجزء الثالث: مناطق وايوتس دزور وعزيز بيكوف وبخيكنادزور، تحقيق س. بارخوداريان، يريفان، ١٩٦٧.

القاموس الجديد للغة الأرمنية القديمة (هايكازيان)، ج ١ ـ ٢، البندقية، ١٨٣٦ ـ ١٨٣٧، الطبعة الثانية: يريفان، دار نشر جامعة

يريفان، ١٩٨١.

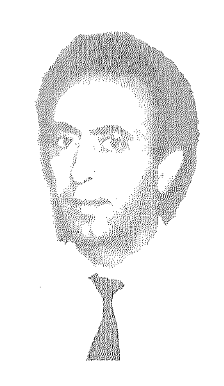
ماتيوس الرهاوي. التاريخ المزمن، الطبعة الثانية، فاغارشاباد، مطبعة اجميادزين، ١٨٩٨.

مناتساكانيان ا. ش. «آثار توخ مانوك» (الشاب الأسمر». ـ «المجلة التاريخية ـ الأدبية» لأكاديمية العلوم في أرمينيا، ١٩٧٦، العدد ٢، يريفان، ١٩٧٦.

مناتساكانيان ا. ش. «ملاحظات حول المقطوعة الملحمية» «فاركيس الشاب». ـ «المجلة التاريخية ـ الأدبية» لأكاديمية العلوم في أرمينيا، ١٩٧٥ العدد ٢، يريفان، ١٩٧٥.

ميخائيل السرياني، التاريخ المزمن، أورشليم، مطبعة ماريعقوب، ١٨٧١ هاكوبيان س. تاريخ القرويين الأرمن، المجلد ١ ـ ٢، يريفان، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٤.

الفهرس



بطاقة المؤلف

- ولد المستشرق د. ألكساندر خاتشاتريان في مدينة القامشلي، الجمهورية العربية السورية سنة ١٩٤٨.
- تلقى علومه الابتدائية والثانوية في مدرسة العروبة.. في القامشلي.
- سنة ١٩٦٦ رحل مع العائلة إلى جمهورية أرمينيا.
- التحق في سنة ١٩٦٧ بكلية الدراسات الشرقية (الاستشراق) في جامعة يريفان الحكومية واختص بتاريخ المشرق العربي والدراسات المسمارية، وتخرج منها سنة ١٩٧٢.
- بدأ أبحاثه الأولية في معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم القومية في أرمينيا.
- تابع دراساته العليا في معهد الاستشراق في لينينغراد (حالياً: سان بطرسبورج) التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية وحصل على درجة دكتوراه في التاريخ، واختص في تاريخ البلدان العربية في العصر الوسيط والنقوش والزخرفة العربية ـ الإسلامية.
- له عدد من المؤلفات وحوالي ثلاثين مقالاً في التاريخ السياسي والاجتماعي والنقوش العربية:
- ديوان النقوش العربية في أرمينية، القرون ٨ ـ ١٦، يريفان ١٩٨٧ (باللغة الروسية)، ترجم إلى العربية وطبع في دمشق ١٩٩٣.
- أبحاث علمية ومقالات في تاريخ أرمينيا في القرون الوسطى.
- أبحاث في الحركات الاجتماعية وخاصة حركات الفتيان وتنظيمات أهل الفتوة في العصر الوسيط.
- مقالات علمية كثيرة في النقوش العربية والمصادر (المصنفات) التاريخية.

